الجليّ في التفسير

استراتيجيَّةُ القُرْآنِ التَّوحيديَّة

و منْطِقُ السّياسة المُحمَّديَّة

الكتاب الأوّل

I

مُقوِّمَاتُ الاستراتيجِيَّة و السِّيَاسَة المُحَمَّدِيَّة

الدكتور أبو يعرب المرزوقي



بسم الله الرحمان الرحيم

الكتـاب : الجليّ في التفسير

الكتاب الأوّل: إستراتيجيّة القرآن التّوحيديّة ومنطق السّياسة المحمّديّة

المؤلف : أبو يعرب المرزوقي

مدير النشر : عماد العزّالي

تصميم الغلاف : ريم بن عامر

الترقيم الدولي للكتاب : 978-9938-806-59-5

الطبعة الأولى: 2010 م - 1431 هـ



تونس - بيروت

الدار المتوسطية للنشر – تونس
5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة
الهاتف : 880 698 70 216 - الفاكس : 633 698 70 216
البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn

Mediterranean Publishers - Tunis Tunisia
5 avenue chotrana 2073 Borj Elouzir Ariana
Tél. 216 70 698 880 - fax : 216 70 698 633
E-mail : medi.publishers@gnet.tn

الإهـــداء

إلى رُكْنَيْ استئنَافة الثَّورَة القُرآنيَّة:

شَيخ الإسلام «تَقيِّ الدِّين» أحمـد بن عَبد الحَليم بن تَيْميَة (ت: 728هـ - 1327م)

وعَلاَّمة الإسلام «وَليِّ الدِّين» عبد الرَّحمـن بن خَلدُون (ت: 808هـ - 1406م)

أ.د.أبو يَعرب مُحمد الحَبيب المرزُوقي

تُونس عَاصِمَةُ الفَتْحِ فِي غَرْبِ الإسْلاَم فِي 15-03-2020

" عِرْفَـــان "

يُسعدني في صَدر هذا العمل أن أشكر «المعهَد العَالمِي للفكرِ الإسلاَمي» لما شرفني به من مساعدة مَعنوية ومَادية لإنجاز هذا العَمل المتواضع بأجزائه الخَمسة فجزى الله الإخوة الأفاضل المشرفين على المعهَد كُل خير ووفقهم الله لما فيه رِعاية مَصالِح الأمَّة.

"شُكْــــــر"

وإني لمدينٌ بالشُّكرِ كذلك لرجلينِ لهما الفضلُ في ظُهورِ هذا العَملِ.

- أولهما: هُو الشَّاب المخلص **عِمَاد العزَالي** مُدير دار المتوسطية للنشر لما يَبذلهُ من جُهد لنشرِ كُلِّ أعمالي عَامة وهذا العمل خَاصةً رغم عِلمه بأن القَصدَ منها لَيسَ سَعَةَ الانتشَار بَل عُمَق التأثير في شُروط الاستئنافِ الذِّي بِفضله تُحقق الأمة شُروط الشَّهادة.

- والثاني: هُوَ الشَّاب المُجْتَهد **أحْمد الحمْدي** الذِّي تَكفَّلَ بمُراجعة كُلِّ الآياتِ القرآنية الوَارِدَة فِي البَحثِ وضَبطِهَا الضَّبطَ الشَّرعِيَّ ورسْمهَا بِرسم الـمُصحفِ، فَجزاهُمَا الله خيرا، وسَدد خُطاهما فِي ما يَسعيانِ إليه مِن نَاجحِ الأفَعالِ، وصالحِ الأعمال.

فهرس الجزء الأوّل

الفاتحة العامة..9
تعليل الحاجة إلى هذا التحوّل المنهجي..22
تعريف مفهوم الاستراتيجية..25
معايير التقويم الاستراتيجي..33
استراتيجية القرآن الكلّية و التنجيم..34
مقومات الاستراتيجية ما هي؟..37
خطّة المحاولة و أهدافها..38
استراتيجية القرآن التّوحيدية و منطق السياسة المحمدية..43
مواد الجزء الأوّل..45
فاتحة الجزء الأولّ..47
المسألة الأولى: استراتيجية القرآن التّوحيدية ومقوماتها الصورية..57
الحدود أو العناصر التي تستنبط من أحداث القصّة في صورة يوسف عليه السّلام........71
الشّكل الأول : بنية الذوق..75
الشّكل الثاني : بنية الرّزق..76
مضمون المقدمة و الخاتمة من سورة يوسف عليه السّلام..78
الشكل الثالث : بنية العلاقة بين المستخلفين و المستبدلين..79
آليات العلاج ما بعد العلمي علامتاها..81
الشكل الرابع : و هو عين الشكل الثالث..84
الدّلالة النّقلية لتغيير القبلة..93
معنى تغيير القبلة..93
معنى التخليص من التحريف..95
الدّلالة العقلية لدور المسجد الحرام دوره التّوحيدي..99
المسألة الثانية : السياسة أو السّنة المحمدية و مقوماتها الصورية..103
القضية الأولى: الصّفات التي تؤهل الأمة البذرة لدورها التّاريخي..115
الوجه الأول : التحريف الوجودي و القيمي..115
الوجه الثاني :الخيرية في الأمة النموذجية..119

القضية الثانية : مقومات السياسة : مقومات السياسة عامة و سياسة النبي خاصة..... 125
حصر المقومات و تصنيفها لتحديد مجال الفعل السياسي بمعناه الواسع............ 127
إشكالات الصّنف الأول أو إشكالات مادة العمران............................ 128
إشكالات الصّنف الأوسط أو صنف الأحياز.................................. 129
إشكالات الصّنف الثالث أو إشكالات صورة العمران.......................... 129
إشكالات أصل الإشكالات كلها.. 131
مبدأ الحصانة... 131
البنية الشاملة لعمل الفواعل القيمية في التّاريخ الإنساني.......................... 132
آلية عمل المعادلة السياسية بمنطقها الطبيعي.................................. 135
المسألة الثالثة : محاذير التعامل مع سياسة النّبي
مجاهدة الرّسول... 137
النّص الأول من الشورى.. 137
النصّ الثاني من الإسراء... 141
المسألة الرّابعة : التّنجيم و التّاريخية.. 159
الخاتمة... 171
التناظر بين الجناحين المحيطين بالقلب.. 186
دلالة الأسماء : أسماء الأنبياء و أسماء أقوامهم.................................... 187

﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾
﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾

[الإسراء: 105-106]

كل ما تتضمنه هذه المحاولة مبتداه من هاتين الآيتين ومنتهاه إليهما. فمطلوبنا ذو صلة مباشرة بالعلاقة التي بين سورة الاسراء ومنزلة الأمة في التاريخ الكوني منذ نشأتها إلى الآن. وقد تأكدت هذه المنزلة في الظروف المحيطة بسعي الأمة لجبر ما انكسر من كيانها وجمع ما انفرط من عقدها. ففيهما تحولت شؤونها إلى هم دولي آل إلى تدخل مباشر في المحددات الأساسية لظرفيتها التاريخية بلغ حد التطاول على مقومات حصانتها الروحية. وسورة الاسراء لكأنها الوصف الدقيق لحال المسلمين اليوم في لحظة المجاهدة التي تحقق الانتقال من رد الفعل إلى الفعل, لذلك فقد جعلنا هاتين الآيتين شعار المحاولة كلها بل وشعار كل التفسير الفلسفي الذي نأمل أن يوفقنا الله في تحقيقه إن شاء الله.

إن استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية وطبيعة الوجه المطلوب منهما والعلاقة بينهما في الحالتين فضلا عن الشّرعة الخلقية والمنهاج المعرفي [المائدة: 48] كما سنبين في الجزء الأول من هذا الكتاب الأول من هذه المحاولة كل ذلك هو مدلول سورة الاسراء ومفهومها: فالأمة البذرة أو النموذج أسرّت أعنى بكّرت بالريادة نحو هدف توحيد الإنسانية حول قيم القرآن الكريم لأن رسولها أسرى به ربُّه فأطلعهُ على الاستراتيجية ليُعد الأمة فتكون السرية التي تحقق هذا الهدف. لذلك كانت غاية السورة تحديد معايير سياسته ومنطقها:

أولا: من حيث الاستراتيجية فالقرآن طريقةُ إنزاله الحقُّ (نقيضه الظلم) ومضمونُ مُنزّلِه الحقُّ (نقيضه الباطل) والمضمر الذي لا يجهله أي مسلم هو أن الحقَّ(=الله) هو مصدر الانزال وأن الحقَّ (=الله) مصدر المُنزّل.

ثانيا: من حيث منطق السياسة فالرسول هو البشيرُ (=بثمرات تطبيق الاستراتيجية) وهو النذيرُ (=بعواقب عدم تطبيقها) أمده الله بمنهاج التعليم المأمور به (=القراءة على الناس على مكث) وبشرعة التطبيق الواجبة (=التنزيل على النوازل النموذجية. وطبعا فالمنزل هنا هو الله من حيث المصدر والنبي صلى الله عليه وسلم من حيث التوسط). والتعليم والتطبيق هما علتا التنجيم ﴿فرقناه...لـ﴾ وحصر دوره فيهما أي إنه لا يمكن أن ينسب أحد إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أمرا آخر ﴿وما..إلا...﴾ بدليل رفض الرسول الاطراء الذي اعتبره علة الغلو المسيحي الذي آل إلى تأليه عيسى عليه السلام.

الفَاتِحَة العَامَّة

«التَّجرِيد كُلما دَقَّ اقتربَ من التعين. والتعينُ كُلما تَحدَّدَ اقترب من التجريدِ. فيلتقيانِ في الغايةِ وتتطابقُ تضاريسُ مادةِ العِلمِ العينيةِ مع تعاقيدِ الصُّورةِ الذِّهنية». المؤلف.

ختم القرآن الكريم الدعوة إلى العقد الديني استنادا إلى الإعجاز بخرق مجاري العادات[1] ليفتح الدعوة إليه استنادا إلى الإعجاز بأبدعية نظامه فجعل الإيمان ثمرة لتبين الرشد من الغي تبينا يحيي به المؤمن نفسه ويوصله إلى ثمرتين:

1. أولاهما هي الكفر بالطاغوت.
2. والثانية هي الإيمان بالله.

ولما كان الطاغوت الذي يجب الكفر به ليتحقق الإيمان التام هو نوعين روحيا وماديا أعني السلطة الدينية التي تستبد بعلاقة المؤمن من حيث قيامُه الروحي في صلته بالله والسلطة السياسية التي تستبد بعلاقة المؤمن من حيث قيامه المادي في صلته بربه؛ فإن التحرر منه يكون مقدمة للإيمان الصادق لكونه ناتجا عن الخيار الحر. لذلك فسنحاول – في ما نطلق عليه اسم: التفسير الفلسفي للقرآن الكريم[2] وانطلاقا من هذين المعطيين المميزين لخطابه بلا جدال – إثبات الدعويين التاليتين اللتين ليس منهما بد لفهم العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنيتين[3] كما يمكن استنباطهما منه من حيث هو نص يحتكم إلى سلطة الحجة (المعجزة بوصفها فهما للنظام الكوني وآية لسنة الله التي لن تجد لها تحويلا) بدلا من حجة السلطة (المعجزة بوصفها خرقا للنظام الكوني):

ندعي أن القرآن الكريم فيه استراتيجية[4] ما بعد تاريخية (=تحدد المبادئ العامة التي تحكم مجرى التاريخ الإنساني رغم كونها ليست تاريخية) استراتيجية هدفها توحيد الأمة بداية والإنسانية غاية، لتحقيق القيم الخلقية والروحية في التاريخ الفعلي أو للبلوغ بالاستخلاف إلى غايته شرطا لفهم حديث الختم والكونية الإسلاميتين.

وندعي أن في سنة الرسول -صلى الله عليه وسلم- سياسةً تاريخية (=تحدد نموذج الوصل الفعلي للتاريخ بما بعده) حيث طبقت هذه الاستراتيجية تطبيقا نموذجيا هدفه تحرير الإنسانية من الحاجة إلى الوسطاء في النظر والعمل بفضل كلية الرسالة وختم الوحي تطبيقا صالحا ليُقتدى به في استئناف توحيد الأمة بداية واستئناف توحيد الإنسانية غاية بعد صحوة الأمة شرطا لفهم حدث الختم والكونية الإسلاميتين.

ونحن نحاول أن نثبت هاتين الدعويين بطريقة المعرفة الاجتهادية وهي طريقة أساسها الفرض والاستنتاج. فلكأن القرآن جملة من الظاهرات التي نطلب نظام عقدها وراءها دون الدخول في الإشكالية الزائفة حول المصدر أو الصحة[5] مع الإشارة إلى آيات محورية من القرآن الكريم نقدمها عينات ونماذجَ من الفهم الذي نقترحه:

فنعتمد منهجا للإثبات يشبه طريقة امتحان الفرض العلمي جاعلين ما ورد في القرآن دعوى للاختبار بهذا النظر في آيات الآفاق والأنفس طلبا لهذه الاستراتيجية.

وندلل عليهما بفهم للقرآن منطلق مما اعتبره هو نفسه معين الأدلة أعني النظر في آيات الآفاق (العالم) وفي آيات الأنفس (التاريخ) التي يري بها الله الناسَ ما يجعلهم يتبينون أنه الحق.

ولا يعني ما نحاول القيام به من امتحان أننا نشك في صحة ما نؤمن به بل إن ذلك من خاصيات الدعوة القرآنية التي لم تعتمد على حجة النص بل اعتمدت على ما يوجه إليه النصُّ العقلَ ليكون معين الاستدلال، فجعلت الطريق الموصلة إلى تبين الرشد من الغي وأساس الإيمان الصادق النظر في آيات الكون الطبيعي وآيات التاريخ الإنساني منطلقا لفهم آيات القرآن[6]. واعتبارنا القرآن والسنة قابلين للعلاج قياسا على الطريقة التي وصل بها العقل الإنساني إلى فهم آيات الآفاق والأنفس بلوغا إلى فهم محدداتها حتى يتبين أنه الحق هو من شروط الإيمان بقيم القرآن والإيمان بانتسابها إلى ما يتعالى على التاريخ بل هو أصل كل الأدلة على دعويي الإسلام بكونه الدين الكلي والدين الخاتم[7].

وطبعا فنحن لا نعني بعلم ما يتعالى على التاريخ أو ما بعد التاريخ أمرا مناظرا لما كانت تطمح إليه ما بعد الطبيعة التي تخلص منها الفكر الفلسفي النقدي أعني العلم المطلق للوجود. فهذا العلم الذي اكتشف الإنسان امتناعه بعد تخلصه من سذاجته المعرفية ينفيه مفهوم العلاقة بين الشهادة والغيب حدا تتأسس عليه المعرفة الاجتهادية البديل التي تغني عن الإطلاق الكاذب وتغني خاصة عن الوسطاء الذين يستمدون منه سلطانهم. لذلك فمسعانا مقصور على المبادئ الفرضية التي يبدعها الاجتهاد العقلي ليعبر عن فهمه لموضوعه: وذلك هو معنى النظرية الاجتهادية التي لا ندعي لها الإطلاق الميتافيزيقي رغم كونها نظرية ما بعدية.

فكون القرآن قد اعتبر التبين من أنه الحق أمرا يحصل من خلال فهم أحداث الآفاق والأنفس بفضل رؤيتها تتحقق، يعني أنه قد جعل التبين مشروطا بأمرين هما:

حصول الآيات في الوجود الفعلي

وحصول النظر في ما وراءها من حيث هي أحداث لها ما وراءها الذي يجعلها تحدث على سنن يوجه إليها القرآن عقل الإنسان ووجدانه.

و لا يتحقق ذلك إلا بمنهجية هذا النظر لأنها هي السبيل الوحيدة للانتقال من معرفة بادئ الرأي الغفل أعني من المعرفة التي لا يمكن أن تبين أنه الحق إلى المعرفة ذات المنهجية الكفيلة بذلك. فأحداث الآفاق (=أحداث الطبيعة ونظامها) وأحداث الأنفس (=أحداث التاريخ ونظامها) هما المعين الأساسي للحجاج القرآني وما فيها ليس آيات لتبين أنه الحق إلا بمعنى كون ما يجري فيها يجري بمقتضى ما توحي به من سنن يستطيع الإنسان إدراك منحناها أو توجهها الجوهري بحصيلة ما يتواتر فيها من القرائن والعلامات لأن الله أراد أن يريها للناس: الآية في الوجود موحية للآية في الوجدان. فيكون تبيين الآيات أنه الحق عين التبين من أنه الحق والتناسب بين الأمرين هو كمال التبليغ الكلي والخاتم أو وصول الفطرة التي فطر الله الناس عليها إلى كمال الوعي بذاتها. فيدرك الإنسان منزلته الوجودية التي هي كونه خليفة عبدا لربه. وهذه السنن ليست القوانين العلمية التي يتوصل إليها علماء الآفاق والأنفس. إنها ما وراء القوانين وشرط محاولات الإنسان للصوغ القانوني بخلاف ما يراه أصحاب الإعجاز العلمي لأنها الحقائق المطلقة التي لا يحيط بها علم مهما اكتمل رغم تسليم ذوي البصيرة بوجودها عقدا لا علما بل هي عين التعقل والفهم والإدراك المتروي بل هي جوهر الإنسان. فتكون القوانين العلمية مجرد محاولات اجتهادية يسعى الإنسان إلى إبداعها لصوغ ما يقرب من فهم تلك الحقائق دون أن يكون إياها إلا عند أصحاب الإعجاز العلمي الذين يتصورون موقفهم تأييدا للقرآن ولا يدرون أنه يؤول إلى التشكيك في تعاليه على التاريخ.

وإذا كان لا أحد من العلماء الذين يعتد بهم يزعم أن نظرياته عن حقائق الكون هي حقائقه فإنه من الخطأ جعلها مطابقة لحقائق القرآن مهما بلغت من الدقة والوثاقة: حقائق القرآن أعلى حتى من حقائق الطبيعة فلا تكون محاولات العبارة العلمية عليها مطابقة لها مهما بلغت من كمال لكونها مجرد صيغ تقريبية

قابلة للدحض في كل آن بخلاف ما عليه حقائق القرآن. والمعلوم أن إشارات القرآن إلى شروط البداية وشروط الغاية في الوجودين الطبيعي والتاريخي إشارات إلى سنن لن تجد لها تبديلا ولا تحويلا فلا تكون من ثم نسبة القوانين العلمية إليها إلا نسبة متغيرة من عصر إلى عصر كحال نسبتها إلى الحقائق الطبيعية التي هي غير ما لنا عنها من تصورات مهما بلغت من الوثاقة المعرفية بل وأكثر: وهي من ثَم نسبة بين علوم متناهية وتاريخية وحقائق لا متناهية وغير تاريخية.

وينبغي أن نفهم أن السنن ليست عبارات قانونية بل هي اتجاهات فاعليةوجودية تحدد مسارات الحدوث Geschehen والحديث Verstehen الوجوديين بتعيين مجاريهما في أمواج حية تتجلى وجهتها للوجدان الإنساني بما يماثل غاية المنظر في لوحة الرسم Vanishing point وجهة الإمكانات التي تجري في اتجاه الفاعلية. وذلك هو أثر السنن أثرها في الفطرة يهدي الإنسان إدراكُه لها إدراكا جمليا هو البصيرة التي تشعر بما لا يقبل الصوغ في عبارات قانونية نهائية. وما تدركه البصيرة هو عين محددات الفطرة لكل مساعيها الواعية وغير الواعية. ويشبه الإيحاء الصادر عن اتجاهات الفاعلية أو السنن خطابا كونيا لسانه الآيات التي ينبع منها الإيحاء الوجداني المتحكم في الفطرة عندما تتحرر من عادة ﴿هذا ما وَجَدْنَا عَلَيْهِ آباءنَا﴾ [يونس 78]. أعني من مبدأ قياس الغائبِ عَلَىَ الشَّاهِد ومن ثم حصر اللامتناهي في المتناهي والمطلق في النسبي. وهذا الإيحاء يشعر به كل متأمل لآيات الآفاق والأنفس خاصة إذا جمع بينها وبين قراءة القرآن الكريم بقلب صادق وبصيرة نافذة. وهذا هو الخطاب المتقدم على كل المدارك والإبداعات الإنسانية في جميع مجالات التقويم[8] التي سنحدد أصنافها بوحي من إشارات القرآن الكريم.

فتكون شروط إمكان البداية وشروط حصول الغاية هما ما يطلب الإنسان فهمه دون زعم مطابقة سعيه لهما لامتناع الإحاطة بالغيب وحصر المطلق (حقيقة الوجود) في النسبي (ما نحيط به منها). ويصح هذا على الإيحاء الموصل إلى كل إبداع وخاصة الإبداع الرياضي والجمالي في كل الفنون كما يصح على الإيحاء الذي يوصل إلى كل إبداع رمزي أو فعلي بما في ذلك إبداع صيغ نظرية لفهم القرآن الكريم. فكل ذلك إيحاء وجداني أو روحاني أو ديني أو جمالي أو خلقي أعني فهما معبرا عن آيات الوجود (ومعبرا لها) من حيث هي منظومة دالة بلسان وجداني يصعب أن يحدد أحد طبيعته رغم كونه مشروطا في كل فهم لأنه عين قابلية الفهم في المفهوم وعين قدرة الفهم عند الفاهم[9]. لكن كل ذي بصيرة يفهم هذا الإيحاء ويحاول أن يترجم ما فهم باللسان الذي له فيه الأهلية الكافية فنا أو شعرا أو علما أو عملا وهو في كل الأحوال يعيشه بوصفه عين إدراكه الوجداني لقيامه الوجودي ولو بصورة غائمة لكونه هو عين ما يعيه من ذاته المدركة لتواصلها مع كل الوجود. ولكي ندرك معنى ذلك فلا بد من بيان أمرين:

الأول: هو أن علوم الطبيعة هي بدورها تفترض شيئا مجانسا لما نطلبه في فهم القرآن رغم كون أصولها ليست وحيا. فأسس علوم الطبيعة ليست مستمدة من استقراء ظاهرات الطبيعة إلا عند من لا يفهم معنى العمل العلمي ما هو، بل هي عمل عقلي متقدم عليها يتبين أنه الحق من خلال النظر في الظاهرات الطبيعية بوصفها أحداث الآفاق (أي مجرى العالم) والأنفس (أي مجرى التاريخ). إن علوم الطبيعة تطبيقات لإبداعات رياضية عقلية متقدمة عليها، يبين استقراء الطبيعة استقراء تجريبيا لاحقا أنها الحق من خلال بيان أن قوانين الطبيعة حالة خاصة قريبة من بعض البنى الرياضية التي يبدعها العقل الإنساني من ذاته كوجدان غائم مدرك لتواصله مع الوجود والطبيعة تقبل الصوغ بواسطتها أفضل صوغ حتى وإن لم ننف أن المدارك الحسية للعالم-من حيث هو مجال

هذه الصلة التواصلية بين الذات والوجود عندما تتحرر من الانغلاق على ذاتها فتسوح في الكون-تكون بمجراها العام من حيث هو مجرى منتظم بالسنن الكلية مصدر إيحاء للمبدع المنصت إيحاء له ببعض منطلقاته في ذلك الإبداع.

الثاني: هو أن علاقة سنن النص القرآني الذي قسنا علاقته بآيات الآفاق والأنفس على علاقة مبدعات النص الرياضي بقوانين مجرى الظاهرات الطبيعية مع الإبقاء على الفارق لا تدل على نفسها بمجرد ظهورها كما تفعل الطبيعة بل هي تدل عليها بظهورها وبما تقوله عن دلالتها للتعبير عن دلالة ذلك الظهور، وذلك لأن آيات النص لها وجها ظهور أمام العقل الإنساني بكيانها المادي من حيث هي حدث في الوجود الفعلي (وهي حينئذ لا تختلف عن الظاهرات الطبيعية تدركها الحواس وقائع فعلية في الوجود العيني وبما تقوله عن ذاتها خلال حدوثها في الوجود الفعلي أعني بعودتها على ذاتها لتعبر عنها بصورة لا تتوفر في الظاهرات الطبيعية) فالقرآن:

حقيقة موجودة في الأعيان

وهو حقيقة ناطقة للأذهان وخاصة لمن يتكلم لغته سواء كانت لغته الأصلية أو اللغة التي تعلمها من أجل البلوغ إلى عودة الحدث على ذاته. بل هو حقيقة بوجهيها ذينك مستنطقة للأذهان وهو يشارك بذلك الآثار الفنية التي لها مع ذلك مطلق القدرة على التجريد وعلى الحد من تحكم متلقيها في آن، لأنها عين صلة الإنسان من حيث هو إنسان (أي المحدود المدرك لمحدوديته ومن ثم المتعالي عليها) بالإلهي من حيث هو إلهي (أي ما يتم التعالي إليه بفضله وما من دونه لا يمكن تصور التعالي ممكنا لأن إدراك المحدودية عند الإنسان هو في آن إدراك لما يؤسسها أعني العبودية للامحدود) [10]. ومن ثم فآياته آيات من القوة الثانية لأنه رمز ناطق بخلاف الطبيعة التي هي رمز أصم لا ينطقه إلا النظر الإنساني فيه. فتكون نسبة الظاهرات القرآنية إلى الظاهرات الطبيعية من حيث هذا الازدواج كنسبة الإنسان إليها مع الإبقاء على الفرق لأن وعي القرآن بذاته

مطابق لذاته بخلاف وعي الإنسان بذاته: نطق القرآن هو عين حقيقته وحقيقة القرآن هي عين نطقه بخلاف وعي الإنسان بالإنسان. فالإنسان يبقى مثالا على هذا الازدواج الظهوري ليفهمنا المقصود عند الكلام على القرآن، لأنه ظاهرة طبيعية ورمز ناطق لكنه لا يطابق ما هو مثال منه: فلا شك أن الإنسان يعبر عن نفسه بظهور أعراضه مثل الظاهرات الطبيعية (أعراض المرض مثلا) وبما يقوله عن ظهور أعراضه (شعوره بالألم وتأويله لما يألم منه) لكن تعبيره عن ذاته لا يحيط بذاته بخلاف القرآن فهو محيط بذاته.

ذلك أننا لو انطلقنا مما يقوله الإنسان عن ظهوره واكتفينا بوجهه من حيث هو رمز ناطق لامتنع علينا أن ندرك حقيقة التطابق بين الكيان الطبيعي والرمز الناطق. فما يقوله الإنسان عن نفسه لا يمكن أن يكون منطلقا كافيا لمعرفته فنحتاج إلى ما تعبر عنه ظاهراته لفهمه. والقرآن- رغم أن المتكلم به هو الله وأن علمه بذاته مطابق لذاته ما يغني عن مقارنة القول بالمقول- سعيا إلى مزيد الإقناع العقلي يجنبنا هذا الخطأ المنهجي فينبهنا إلى أن ما يقوله عن نفسه لا يفهمه الإنسان ولا يتبين أنه الحق إلا بفهم علاقته ببعض موضوعاته أي بالآفاق والأنفس.

فيكون القرآن من جنس الخبر الذي يطلب امتحانه بمقارنة ما جاء فيه بما يوجد في ما يخبر عنه مع العلم أن ما يخبر عنه هو كل الآيات التي قسمها إلى صنفين هما: 1. آيات الآفاق، 2. وآيات الأنفس مع 3. ما بعد الأولى، 4. وما بعد الثانية أي قول القرآن فيهما، 5. وأصل الكل أي: قول القرآن في القرآن: انظر في حقيقة المخبر عنه تعلم صحة الخبر. وهذه الإشارة جعلت فهم القرآن أكثر تعقيدا من صنفي العلوم الطبيعية والإنسانية لأنهما أصبحا شرطين في فهم إشاراته التي هي مضمون ما بعديهما دون أن يكونا كافيين.

فما تتضمنه الآيات من دلالات لا يقتصر على ما نعلم منها كما يتوهم أصحاب الإعجاز العلمي، إذ يبحثون عن تأويلات تطابق ما وضعه العلماء من قوانين بعد وضعها فضلا عن كون القرآن لا يتضمن ما نصل إليه من علم نسبي

بالقوانين التقريبية المتروكة لاجتهادنا الدائم من أجل معرفة حقائق الوجود الطبيعي والإنساني، حقائقهما التي هي من الغيب. ذلك أن بنى مضامين القرآن التي نسعى إليها منطلقين من بعض إشاراته العميقة إلى الآفاق والأنفس تعيدنا إليه حتى نفهم ما يقوله عن نفسه لكأن نسبة آيات الآفاق وآيات الأنفس إلى آيات القرآن كنسبة أحوال الإنسان إلى ما يقوله الإنسان عن نفسه تأويلا لها: فيكون ما يجري في الكون كله بما في ذلك وعي الإنسان بما فيه ليس هو إلا من جنس العلامات التي تحيل إلى ما في القرآن من حقائق. وكل تأويل للآيات ليس إلا اجتهادات لفهم تدرجنا نحو فهم هذه الدلالة دون حصول التطابق معها لكون غاية السبيل إليها لا متناهية. وذلك هو المقصود بكون كل الموجودات كلمات إلهية.

فالآفاق والأنفس التي هي أحوال الشاهد من الأحداث التي يتكلم عليها القرآن تساعد على فهم ما يقوله القرآن عن تلك الأحداث فتُبين أنه هو الحقيقة المطلقة في العلم الإلهي، كما تبين الآفاق والأنفس أن الإبداعات الرياضية هي الحقيقة النسبية في العلم الإنساني: لذلك كانت الفلسفة الكونية القرآنية فلسفة رياضية بالجوهر؛ لأن كل شيء خلقه الله بقدر:

والحقيقة الأولى: تتعلق بالعقائد الدينية (أي بالمعطيات التي لا يمكن للإنسان أن يحيا من دونها حتى لو كفر بها فحتى الكافر بها لا يمكنه أن يعلم من دون أن يجعل الجهد العلمي ممكنا أعني بتسليم شروطه على الأقل فرضا إن لم يكن عقدا).

والحقيقة الثانية: تتعلق بالعقائد العلمية (أي آراء حول معطيات فرعية لا توجد إلا بعد التسليم بالمعطيات الأولى) أعني بما لا يستطيع العلم له إثباتا بل ينطلق من التسليم به ضرورة.

ذلك أنه لا معنى للقوانين العلمية الطبيعية إذا لم نسلم بوجود الطبيعة والمدارك الحسية سواء كانت في الأعيان (=المحسوسية الممكنة) أو حتى في الأذهان

(=المعقولية الممكنة)دون تعيين وبكونها ذات نظام دون تعيين تعبر عنه قوانين دون تعيين (=القانونية الممكنة) قابلة للعلم دون تعيين (=المعلومية الممكنة) ولا معنى للقوانين العلمية التاريخية (=الحاصل من الممكن) إذا لم نسلم بوجود الإنسان وأفعاله والمدارك الوجدانية الداخلية وبكونها ذات نظام تعبر عنْه قوانين قابلة للعلم وكل ذلك دون تعيين أيضا[11].

ولا بد إذن أن نخلص دراسة القرآن من طريقة الملاحظات الاستقرائية لظواهر آياته واستبدالها بطلب شروط الإمكان القبلية حول البدايات والغايات قبلية وبعدية بالمعنى الفرضي الرياضي وليس بالمعنى الوثوقي الميتافيزيقي لكونهما الطريقة الوحيدة التي تجعل النظر في الآفاق وفي الأنفس طريقا إلى تبين أن القرآن هو الحق: تحقق الحق هو دليله وتحققه يكون في الوجودين الطبيعي والتاريخي المتلاحمين في التاريخ الإنساني ولا نتحقق من تحققه إلا برؤيته بمعنى الرؤية الواعية التي هي العلم الفرضي الرياضي لا الوثوقي الميتافيزيقي.

وتقتضي هذه الطريقة تطبيق بعض الفرضيات العامة حول البدايات والغايات التي من دونها يمتنع تأسيس معرفة تمكن من السمو إلى فهم المضمون القرآني معرفة تبدع فرضيات حول نظام نسيجه فتمكن من التعامل معه على علم مشترطين أن تكون هذه الفرضيات منطلقة من آيات محورية تمثل الإشارات البارزة للمبادئ الأساسية التي تستند إليها فرضيات المحاولة. وفرضية العمل في هذه المحاولة مضاعفة وهي أننا بمثل هذا النهج الفرضي الاستنتاجي نحدد أفق نظر يمكننا من:

اكتشاف استراتيجية توحيدية في القرآن تنتسب إلى ما بعد علم التاريخ (أي إلى شروط إمكانه القبلية) هدفها توحيد الأمة بداية والإنسانية غاية رغم غياب مفردة عربية تقابل هذه المفردة الأعجمية.

واكتشاف سياسة تحقيق لهذه الاستراتيجية في السنة المحمدية بمعنى السياسة الجامعة بين تربية الجماعة الخلقية وإدارة شأنها العام سياسة مثلت نموذجا

تطبيقيا متعاليا على عرضيات التاريخ بطبيعة صلته البنيوية مع الاستراتيجية المتعالية عليه.

ومحاولتنا هي السعي إلى اكتشاف المبادئ العامة التي تُرد إليها استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية أو على الأقل التي تمكن من فهمهما مع ما بينهما من صلة في الاتجاهين من القرآن إلى السنة تحقيقا ومن السنة إلى القرآن تأسيسا وأصل ذلك كله؛ أعني:

تحديد الاستراتيجية القرآنية.

وتحديد منطق السياسة المحمدية.

وتحديد التطبيقات نزولا إلى السنة من القرآن.

وتحديد الأسس صعودا من السنة إلى القرآن.

وأصل ذلك كله أعني المقصود بالعلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنيتين اللتين يمثل البحث عنهما هدف التفسير الفلسفي للقرآن الكريم.

وبيان هذين المطلبين هو جوهر التأسيس الفلسفي لنظرية الاستراتيجية القرآنية و منطق السياسة النبوية. ولما كان هذا التأسيس شديد التعقيد والطول فضلا عن كونه هدفا نظريا بعيد المقاصد فلا يقتصر على علاج قضايا الأمة الحالية بل يحاول فهم فلسفة التاريخ الإنساني من حيث علاقتها بفلسفة الدين فإنه يصبح في الحقيقة غاية وليس بداية. لذلك فلا بد من البدء بالنتائج التي تجعل الباحث يسأل عن هذه الأسس. سنبدأ القراءة إذن من جزء المحاولة المتعلق بالاستراتيجية و منطق السياسة ذاتيهما ثم ننظر في ثمراتهما المعرفية والوجودية (الكتاب الأوّل بأجزائه الثلاثة) [12].

لكن ذلك لن يغني عن الذهاب إلى الغاية ومن ثم إلى البحث في مسائل التأسيس. ولما كانت المعرفة النظرية تعتبر الطريق الموصلة إلى النتائج

من شروط فهم النتائج فهي من ثم ليست دون النتائج المطلوبة ظرفيا بل هي نتائج بنيوية لا تكتفي بدور العلوم والأدوات التي يشترطها الوصول إليها وتفتح آفاقا جديدة للبحث والإبداع كان مخفيا بسبب الأفق الذي كان يحجبها بما يظهره بديلا منها. وذلك هو موضوع الكتاب الثاني بأجزائه الثلاثة:

أولها في التأسيس الوجودي.

والثاني في التأسيس المعرفي.

والأخير في نظرية المقولات الوجودية والرمز.

ومن المعلوم أن المعرفة النظرية أي معرفة نظرية لا تتأسس حقا إلا بهذا التغيير المنهجي الناقل من الجمع والوصف الاستقرائيين بعد بلوغهما حدا معلوما (وهو ما نسلم فرضا أنه قد تم وأن الشروع في تجاوزه إلى ما نطلبه في عملي ابن تيمية وابن خلدون) إلى الفرض والاستنتاج وأن ذلك يصح على كل العلوم من أسماها إلى أدناها في درجات التجريد النظري الذي هو السلم المقابل لدرجات التعين الفعلي في المدارك الحسية. من ذلك أن علماء الطبيعة مثلا لم يكن بوسعهم أن يضعوا نظرية واحدة تفسرها تفسيرا مقبولا بمعايير المعرفة العلمية الحقيقية رغم كثرة الملاحظات الاستقرائية قبل حصول هذه النقلة المنهجية وقبل أن تحقق الرياضيات العالية أدوات نظرية لوضع الفرضيات التي تبدو مناقضة للاستقراء الغفل[13]. فقد اضطر بعض العلماء إلى إبداع الفرضيات الطبيعية والأدوات الرياضية التي يحتاج إليها افتراضهم المعارض في بادئ الرأي لظاهر الظاهرات الطبيعية من أجل علاج المشكلات التي تعترض علمهم، علما و أن التقابل بين السلَّمين يزول بالتدرج لأن التجريد كلما دق اقترب من التعيين والتعيين كلما تحدد اقترب من التجريد فيلتقيان في الغاية وتتطابق تضاريس مادة العلم العينية مع تعاقيد الصورة الذهنية.

كذلك كان الأمر خلال التأسيس الحقيقي لكل علم في القديم والحديث حتى وإن كان الوعي بهذا الشرط حديثا مع فكرة ساذجة في الأول ظن أصحابها متوهمين أن الماقبلي متحدد بصورة نهائية ومطلقة لافتراضهم العلم الحديث الذي تأسس في القرن السابع عشرقد بلغ الكمال فاكتشف أسسا مطلقة في حين أن الأسس نفسها تبقى دائما فرضية وذريعية مثلها مثل العلم الذي يتأسس عليها. فتكون علاقة الفرضيات المجردة بمضمونها من جنس علاقة الأحكام القانونية بالنوازل بما يترتب على ذلك من التحديد المتبادل بين النوازل والنصوص كالحال في الفقه. أما حقيقة الموضوع المطلوب علمه سواء كان من العالم الطبيعي والمدارك الحسية أو من العالم الروحي والمدارك الوجدانية فإن الإيمان بها من معطيات الوعي الإنساني التي لا نستطيع لها دفعا[14] رغم عجزنا عن الإحاطة بفهمها حتى وإن عاند الروحانيون في الجنس الأول فجعلوا العالم الطبيعي والمدارك الحسية من الأوهام والماديون في الجنس الثاني فجعلوا العالم الروحي والمدارك الوجدانية من الأحلام.

ونحن نعتقد أنه قد آن لنا أن نتجاوز الغرق في استقراء جزئيات القرآن والسنة مضمونا وظروفا حتى كاد العلم بهما يصبح مجرد تمارين في تجويد الذاكرة والتعالم اللغوي والتاريخي والعجائبي لنحاول تحقيق هذا التغيير المنهجي في البحث فيهما وعلاج مسألتنا بطريقة تشبه ما حدث في تأسيس علوم الظاهرات الطبيعية والظاهرات الإنسانية أو قريب من ذلك: نص القرآن وأحداث السنة الفعلية والقولية هي عندنا ظاهرات ينبغي طلب نظامها من وراء ما تتصف به من بعثرة الجزئيات والتمظهرات بالافتراض والاستنتاج وليس بالاستقراء والوصف. ولذلك فلا بد من شيء مجانس للفرضيات الرياضية العالية حتى وإن كانت من طبيعة أخرى لدراسة الظاهرات القرآنية والسنية ذات الصلة بالتاريخ الإنساني: **ومدار هذه الفرضيات هو التوجهات العامة أو السنن التي تحدد كل مقومات**

التاريخ الإنساني من حيث استراتيجيته وسياسته تحديدا يصله بما بعده المتعالي على التاريخ أعني قيم الرسالة التي أنزلت لهذه الغاية[15].

• تعليل الحاجة إلى هذا التحول المنهجي :

من المعلوم أن ابن خلدون قد اضطر لوضع فرضيات المقدمة[16] قبل أن يبدأ كتابة التاريخ[17]. فكان بذلك الرائد في مجال تأسيس العلوم الإنسانية على القبليات الفرضية لأنه اعتبر تأسيس علم التاريخ مشروطا بعلم لا ينطلق من الخبر التاريخي لئلا يحصل الدور بل هو منطلق من شروط إمكان أمرين متلازمين:

شروطُ إمكانٍ لوجود الحدث التاريخي المخبر عنه: محددات الظاهرات التاريخية وهي بينة في بنية المقدمة نفسها وبها علل ابن خلدون خطة المقدمة.

وشروطُ إمكانٍ لصحة الإخبار عن الحدث التاريخي: مقومات المعرفة التاريخية من حيث هي نقد للوثائق للتأكد من الخبر وهي بينة من الأمثلة التي ضربها ابن خلدون.

وكلا النوعين من الشروط مفروضات عقلية وليست معطيات تجريبية حتى وإن كان في المعطيات التجريبية ما يوحي بمثل هذه المفروضات وحتى وإن كان غرض البحث تأييدها لاحقا بالمعطيات التجريبية في العلم المطلوب تأسيسه تمثيلا للنظرية واستقراء لها[18]. لذلك كانت فرضيات «المقدمة» كلها شروطا قبلية وكان ما كتبه في«المقدمة» تمثيلا لنظريته وليس مستقريات انبنت عليها النظرية. وهي حقائق اجتهادية وليست حقائق مطلقة لأنها فرضية وليست مما يظن أنها حقائق أولية بالمعنى المطلق عند «كنط». وحتى تحديد المحددات فهو تاريخي ولعل أفضل مثال هو دور البيئة التحديدي فهو يكون أكبر في بداية الحضارة وأقل في غايتها لأن الثقافة تمد الإنسان بوسائل قد تحرره من محتماتها لكنها تبقى ذات أثر لا يمكن التغاضي عنه. والمعارف التأسيسية الفرضية ليست بعدية مستمدة من الخبر التاريخي وإلا لوقع

ابن خلدون في الدور والتسلسل: يعلم بالتاريخ ما يؤسس به التاريخ. وسيتبين من خلال المقدمات التي نبني عليها محاولتنا-رغم تأخيرنا إياها لتكون (مادة الكتاب الثّاني بأجزائه الثلاثة) مطلوب من يسعى إلى فهم النتائج فيسعى إلى الأسس-أن استراتيجية القرآن والسياسة المحمدية يشترط فهمهما تأسيسا فرضيا معقدا قد لا يرى القارئ ضرورته التي تقتضيها العلتان التاليتان:

العلة الأولى: هي أن ما نطلبه يتعارض مع الممارسة المعرفية الحالية بين النخب العربية والإسلامية ذاتها. فمن المفارقة أنه منفي أولا وخاصة ممن يبدون قائلين به أكثر ممن يبدون معارضين له. فالقائلون بأن القرآن الكريم والسنة النبوية ليسا مجرد دعوة خلقية مفارقة لحياة البشر الفعلية بل هي لصيقة بكل أبعادها التاريخية والسياسية ينفونه بما يقدمونه وكأنه هو وهو غيره. ومعنى ذلك أن كل ما يقال في علومنا التقليدية عن دور القرآن والسنة في حياة البشر يقدم لنا صورة من دورهما تقزمه وتكاد تلغيه لمآلها إلى حصره في أعيان الأحداث التاريخية التي وثَّنت قيمه بأن وحدت بينها وبين تعينها التاريخي أو على الأقل أزالت المميز الحقيقي بين الأمرين[19].

العلة الثانية: هي أنه لو صح أن دور القرآن والسنة هو دورهما في ما استثمرا فيه من العلوم التي تدرس أعيان الأفعال التاريخية لكان ذلك بداية لنفي ما نطلبه نفيا أعمق كما يتبين من حجة الموقف العلماني الأساسية. فهذا الموقف يبدأ بالنتيجة الحتمية للموقف الأول ثم يطلقها. ومفاد حجته أن ما آل إليه رد القرآن والسنة إلى الاستثمار الحاصل ليس مجرد واقعة نتجت عن سوء فهم من الأصولي أو عن غلوه بل إن الأمر في نفسه لا يكون إلا كذلك. فليس القرآن والسنة عندهم أفقا متعاليا على كل تعين تاريخي بل هما علاج تاريخي لقضايا تاريخية يتجاوزها التاريخ حتما بمقتضى طبعه. وإذن فالقرآن والسنة قد تجاوزهما التاريخ وعلينا أن نطوي صفحتهما: **تلك هي حجة كل علماني وهي وجيهة من منطلق ما آل إليه غلو التصور الأول!**. لذلك فقد بات ما نطلبه بحاجة إلى تأسيس مضاعف:

فلا بد من حسم الأمر مع هذين النفيين الضمني في الإثبات الأُصولي المؤدي في الغاية إلى النفي العلماني الصريح لأنهما يحولان دون الشروع في علاج مسألتي الاستراتيجية و منطق السياسة بحصرهما في أعيانهما التاريخية واعتبارهما أمرا تجاوزه التاريخ بل وعلة في تأخر المسلمين.

ولا بد ثانيا من تأسيس نظرية في دور القرآن والسنة تبين أنهما أفق متعالٍ يتجاوز التاريخ إلى ما بعده رغم تسليمنا بصحة رفض الفلسفة النقدية ما بعد الطبيعة التي تدعي الإحاطة بل وبسبب التسليم بما هو أكثر لحصر القرآن الاجتهاد في الشهادة ونفي الإحاطة بالغيب.

ذلك أن نفي الميتافيزيقا التي تدعي الإحاطة والاقتصار على المعرفة الاجتهادية مثلا البداية الفعلية للشروع في طلب هذه الاستراتيجية و منطق السياسة عند الفيلسوفين اللذين نعتمد على الكثير من حُدُوُسِهِمَا خاصة وهما قد تجاوزا الحدوس إلى الشروع الفعلي في تحقيق ما ينتج عنها من توجه جديد لفهم القرآن والسنة تأسيسا لنظرية في الوُجود والمعرفة (ابن تيمية) ولنظرية في القِيمة والعمل (ابن خلدون) بدائل من كل ما عرفه العقل البشري قبلهما معرفة لم تخضع لمبدأ النقد القرآني أعني المراجعة النقدية للتجارب السابقة بمعيار التَّصديق والهَيمنة[20]. لذلك فمحاولتنا تسير على نهجهما بعد أن بينا أنه في الحالتين كان قصدا واعيا وليس مجرد صدفة[21]:

فابن تيمية قد شرع في تأسيس شروط الفعل الخلقية بتحرير الفكر الإنساني من اليتوبيا الميتافيزيقية التي أدت إلى القول بوحدة الوجود والموقف الجبري في الأخلاق (تحريف الفلسفة والكلام). وبذلك فقد تحددت الخطوة الأولى نحو التوجه إلى الآفاق والأنفس بمنظور قرآني نظري خالص لا يقتصر على الثمرات المباشرة بل يتجاوزها إلى تأسيس فلسفة في نظرية المعرفة والوجود متحررة من الميتافيزيقا القديمة (وهي أرسطية أساسا): وفرضيات ابن تيمية القبلية في هذا التوجه أصبحت ممكنة بفضل انطلاقه من المنظور القرآني.

وابن خلدون قد شرع في تأسيس شروط الفعل السياسية بتحرير الفكر من اليتوبيا الميتاتاريخية الموجبة التي أدت إلى القول بالحكم الاستبدادي والموقف القهري في السياسة (تحريف التصوف والفقه). وبذلك فقد تحددت الخطوة الثانية نحو التوجه إلى الآفاق والأنفس بمنظور قرآني عملي خالص لا يقتصر على الثمرات المباشرة بل يتجاوزها إلى تأسيس فلسفة في نظرية القيمة والوجود متحررة من الميتاتاريخ القديم (وهو أفلاطوني أساسا): وفرضيات ابن خلدون القبلية في هذا التوجه أصبحت ممكنة بفضل انطلاقه من المنظور القرآني كذلك.

• تعريف مفهوم الاستراتيجية:

نبدأ بتعريف الاستراتيجية بصورة عامة ثم نشرع في العلاج بهذين المعنيين وهما:

التحرر من نفيي التعالي الناتجين عن الموقفين الأصلاني والعلماني.

ثم تقديم النظرية التي تحدد استراتيجية القرآن ومنطق السياسة النبوية بالاستناد إلى القرآن نفسه الذي لا يطابقه أيٌّ من هذين الموقفين اللذين يصدران عن عدم فهم العلاقة القرآنية بين نسبية المتناهي (فلسفة التاريخ) وإطلاق اللاتناهي (فلسفة الدين).

فالمعنى الأول للاستراتيجية هو الخدعة أو المكر بمعنييه الفاعل فعلا متعديا للإيقاع بالعدو أو الفاعل فعلا قاصرا لتجنب الوقوع في أفخاخ العدو(قبل حصولها وإلا فهو رد فعل لا فعل). ذلك هو المعنى الأصلي للكلمة. لكن المعنى الأساسي الذي نسعى إليه مع توسيعه ليصبح محققا لشرط معناه الغالب على مدلوله القرآني هو شبه الجملة القرآنية الدالة على معناها الإيجابي أعني «عزم الأمور» المحيط بحصول الفعل متقدما عليه تصورا وتخطيطا ومساوقا له تمعنا وتدقيقا وتاليا عنه امتحانا وتحقيقا.

إن وحدة كل هذه الأفعال المصاحبة لمجرى الأمور وصلتها الجوهرية بهذا المجرى ذاته يجعلها عين صورته عند الكائنات المكلَّفة وبها يقاس اجتهادها وجهادها اللذان يحددان منزلتها الوجودية استئهالا للاستخلاف في الدنيا وللنعيم في الآخرة. إنه إذاً الاستعداد الذي يتضمن منبع الفعل الاستراتيجي ومرجعه دون الاقتصار على القبول بالأمور والصبر عليها الغالبين في استعمالها القرآني الصريح. فعزم الأمور عند نسبته إلى الله وليس إلى الإنسان لا يعني الصبر على مجرياتها بل هو يعني القضاء والتقدير لأنه هو مجريها ومحدد شروط مجراها. ومن ثم فنسبة الاستراتيجية التوحيدية إلى القرآن الكريم تعني «عزم الأمور القرآني»[22] لتوحيد الأمة والإنسانية كما سنبين في هذه المحاولة. ويجمع هذا المعنى دلالة مفهومين أحدهما يتكرر بكثرة في القرآن الكريم لصلته بكل قضية من قضايا الإسلام والثاني لم يرد فيه إلا مرة واحدة:

فأما المفهوم الأول فهو «التدبر» وهو وجه الاستراتيجية العام الذي يعد فعله ببعديه المزيدين «دبَّر وتدبَّر» فرض عين لأنه غاية العملية الاستراتيجية كلها وليس أداتها.

وأما المفهوم الثاني فهو «الاستنباط» دلالة على الجهد الفكري للاستنتاج العقلي قياسا على نبط الآبار لاستخراج الماء وهو وجهها المختص الذي يعد فرض كفاية لأنه أداة الاستراتيجية لا غايتها.

وفي الآيتين [82 - 83] من النساء جمع الله جل وعلا بينهما فقال: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً *وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ. وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾.

بدأ القرآن بالوجه العام الذي هو فرض عين لكونه الغاية حتى مما يبدو فيه أداة: التدبر الذي لو حصل لمكن من إدراك غاية التدبير الإلهي ولحَال من ثَم دون التصرف التلقائي في مسائل السلم والحرب موضوعي الاستراتيجية فتتحقق غاية الوجود الإنساني. ثم ثنَّى بالوجه المختص الذي هو فرض كفاية: الاستنباط الذي يحقق العلم المخطط للتعامل مع السلم والحرب:

والأول: يدور حول تدبر المسلمين توجيه القرآن لهم إلى فهم ما يحيط بآفاقهم وأنفسهم في ظرفي السلم والحرب. وتدبر القرآن عندما يدور الأمر حول أحداث التاريخ يعني النظر فيها من خلال حديثه عن تجارب الأمم: فيكون توجيها إلى غاية يمكن أن نعتبرها أداة تأويل التاريخ الإنساني من منطلق فلسفة الدين القرآنية.

والثاني: يدور حول علم كل أمر يتعلق بالسلم والحرب بطريقة الاستنباط. فيكون الاستنباط طريقة التحليل التي تمكِّن من العلم بأمر السلم والحرب في هذه الحالة بدل الإذاعة بها دون تحليل فيستفيد العدو قبل الأمة. فيكون توجيها إلى أداة يمكن أن نعتبرها أداة تحليل التاريخ من منطلق فلسفة الدين القرآنية.

ولما كان شأن السلم والحرب هو جوهر السياسة باتت العلاقة واضحة بين نسبة الأمرين: فتدبر تأويل القرآن لتجربة الإنسانية التاريخية واستنباط ما ينبغي استنباطه من تحليل الأمور المتعلقة بهما هو جوهر السياسة. لكن هذه العلاقة لم تفهم لأن الاستنباط حصر في معنى واحد هو المعنى المستعمل في أصول الفقه وكاد يضيع مفهوم الفكر الاستراتيجي في الإسلام حتى كاد عقد الأمة ينفرط كما نراه الآن رغم محاولة ابن خلدون صوغ ما يمكن أن يعد بداية فلسفة التاريخ الواعية في الحضارة الإسلامية. ذلك أنه مثلما أن التوحيد ثمرة فعل توحيدي مسبوق بتدبر يصل بين الغاية وأدواتها وشروطها وفعل حافظ يجعله يثبت ويستمر، فكذلك انفراط العقد لا يمكن أن يكون إلا مشروطا بغياب هذين

الفعلين. ولعل تأويل الإمام الشافعي لمسمى «أولي الأمر» بالأمراء الذين عينهم الرسول لهذه الوظيفة المختصة مما يؤيد فهمنا هذه الآية، فهمنا الذي نذهب إليه في تأصيل مفهوم الاستراتيجية في القرآن الكريم.

ثم إن الآية تشير في الغاية إلى أن كل طريق أخرى غير طريق القرآن هي الطريق المضاعفة التي يرمز إليها الاعتراض بها على استخلاف آدم أعني الطريق التي يُترك فيها منطق الفعل المستند إلى توليف إلهي حكيم بين القانونين الطبيعي (القدر) والخلقي (القضاء) ليجري بأحد القانونين ونفي الآخر أيهما اتفق الطبيعي باسم الخلقي أو الخلقي باسم الطبيعي ومن ثم التخلي عن التدبر والروية اللذين هما جوهر الفعل الاستراتيجي. فالملائكة والشيطان اعترضا على استخلاف آدم إما باسم القانون الخلقي النافي للقانون الطبيعي (اعتراض الملائكة) أو باسم القانون الطبيعي النافي للقانون الخلقي (اعتراض الشيطان)[23]. وبين أن الكلام في الأمر الاستراتيجي من حيث هو استراتيجي يلازمه أمران يجعلان حقيقته عائدة إلى النظرية من حيث هي خطة عمل مؤجل[24]. ويحتاج هذان الأمران إلى شرح عند الكلام على استراتيجية القرآن التوحيدية فضلا عن كلامنا على استراتيجية المحاولة في إثبات ما تدعيه حول مقومات هذه الاستراتيجية[25]:

فأما الأمر الأول فهو التمييز بين موضوع الاستراتيجية (=التاريخ حدثا وفهما للتلازم بينهما في مسار الإنسانية) والاستراتيجية (=ما بعد التاريخ سننا للحدث وللفهم). فالموضوع فعل جار في الزمان حتما ومن ثم فهو ذو أبعاد خمسة هي أبعاد الزمان التاريخي[26] وجميعها دون استراتيجية القرآن من حيث مضمون الرسالة المتعالي على الزمان لأنها تطبيقاتها الزمانية ضرورةً وإنجاز الإنسان لها في التاريخ الفعلي. فتكون نسبة الاستراتيجية إلى موضوعها من جنس نسبة النظرية التامة والثابتة إلى تطبيقاتها الناقصة والمتغيرة:

الصنف الأول مضاعف: ويتعلق بمحددات المقبل من الأفعال تعيينا لها ولنظامها في الرمز وفي الحدوث الفعلي. وتلك هي استراتيجية الأفعال المطلوب عملها. ويمكن أن نطلق عليها اسم الاستراتيجية الإنشائية. وهي ذات فرعين: مطلق إذا كان العمل إبداعا لأمر غير سابق الوجود وإضافي إذا كانت تطويرا لموجود. وهو الغالب على التطور في الفعل الإنساني سواء كان نظريا أو عمليا.

الصنف الثاني مضاعف كذلك: ويتعلق بمحددات الماضي من الأفعال حصرا لها وفهما لنظام حصولها في الحدوث الفعلي وفي الرمز أعني طلبا لاستراتيجية فاعلها قبل فعلها ومن ثم فإننا نضع أنفسنا في موضعه لنرجع هذا الصنف إلى الصنف الأول ولكن ليس على شكل إنشاء لمعدوم بل على شكل استنباط لخطة إنشاء الموجود منه مفترضين إياها متقدمة عليه في الوجود ومنشئة له. ولها نوعان أيضا مثل الصنف الأول: ما نفترضه خطة الإنشاء عن عدم وما نتصوره خطة تطوير.

الصنف الثالث جامع: بين محددات الصنفين السابقين لتعلقه بالحاضر من الأفعال أي بما لا يزال فيها من الماضي فاعلا وما بدأ يفعل فيها من المستقبل المتجاورين فيها دائما إلى حد التوالج فيتفاعلان بتجاور العلم الضروري للتصور والعمل الضروري للإنجاز وتداخلهما جيئة وذهابا من أحدهما إلى الآخر بحيث يتطابق فيهما الرمزي والفعلي والذهني والعيني. وفي الحاضر نتعامل مع الوضعيات التي نخطط لها من حيث ما فيها من أثر الماضي(حدثه المتقدم وحديثه المؤول له) ومن حيث ما فيها من أثر المستقبل (حديثه المتقدم وحدثه المحقق له).

وأما الأمر الثاني فهو التمييز بين خطة الفعل التي تكون في المستوى الرمزي من الفعل دائما والفعل نفسه الذي يكون في المستوى الفعلي منه دائما. ومن ثم فلا بد من فهم طبيعة المسافة التي لا يمكن استنفادها بين التصور أو

المستوى الرمزي والإنجاز أو المستوى الفعلي أعني بين الحديث Verstehen والحدثGeschehen لأن الاستراتيجية تصورية وهي متقدمة على الفعل حتما ثم هي متعالية على التاريخ وهو تاريخي حتما. والاستراتيجية تكون متعالية على التاريخ إذا كانت إلهية أما إذا كانت إنسانية فهي تعود إلى الفعل وبالذات إلى الفعل الرمزي ومن ثم فهي تاريخية. والوسيط بين تاريخية الفعل ولا تاريخية الاستراتيجية القرآنية هو تاريخية علمنا بها: فيكون عملنا التاريخي إنجازا لعلمنا التاريخي باستراتيجية القرآن المتعالية على التاريخ والتي توجهنا بما تحدده من وجهات مسارية هي السنن التي يشترطها طلب القوانين عبارات فرضية حولها.

والعمل عند الحصول يختلف حتى عن العلم بالاستراتيجية حتما فضلا عن الاستراتيجية حتى لو كانت إنسانية مهما كانت تعيينات العلم بهذه الاستراتيجية دقيقة وتحقيقات الإنجاز متقنة لتعذر استنفاد لامتناهي الفعل بمتناهي التصور العلمي رغم أن التصور يبدو أكثر شفافية مفهومية (النظر) لكنه دون الإنجاز تشعبا وجوديا وتشاجنا (العمل). ولذلك فقد بات علاج مسألتين خطيرتين تتقدمان على كل ما عداهما أمرا ضروريا:

لا بد أن نفهم كيف يمكن الكلام على استراتيجية قرآنية وفعل الله متعال على الزمان ماضيه ومستقبله فضلا عن حاضره أولا، وقدرته في الإنجاز لا تقل كمالا عن قدرته في التصور ثانيا، تسليما بأن علمه وعمله متواليان وليسا متطابقين؟

ولا **بد أن نفهم** كيف ننقل الاستراتيجية المتعالية على الزمان إذا سلمنا بأنها قابلة للعلم من مجرد العلم إلى العمل بها في المستقبل من دون الزعم الوهمي بأن ما يصح على الله يصح على الإنسان فنجعل الحقائق القرآنية تاريخية كما يزعم العلمانيون؟

وحتى لا يكون الكلام على استراتيجية القرآن التوحيدية فيه شيء من إسقاط معاني الاستراتيجيات الإنسانية من حيث هي جوهر الفعل الإنساني المؤلف من تصور وإنجاز متواليين إسقاطها على الفعل الإلهي الذي نفترض أنه (لأن البعض لا يعتقد) من طبيعة ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ لا بد من الإشارة إلى أننا لسنا غافلين عن الفرق بين تناهي العلم ولا تناهي موضوعه وراء ما يدركه منه أيا كان هذا الموضوع فضلا عنه عندما يكون العلم علما بعلم الله والعلم بالاستراتيجية علما باستراتيجيته وفضلا عن كوننا لسنا نتكلم على إستراتيجية فعل الله خلقا وأمرا بل على ما يقدمه القرآن لنا بخصوص استراتيجية الاستخلاف الذي كلف به الإنسان تكليفا مصحوبا بهداية لتحقيقه على أفضل وجه. فالأمر يتعلق بالقرآن من حيث هو حديث حول حدثين: أولهما هو فعل الله والثاني هو فعل الإنسان في ضوء حديث الله والأول خبر والثاني إنشاء.

الموضوع هنا ليس هو إذن علم الله أو استراتيجية فعله في خلق العالم (الطبيعة) وتدبير عالم البشر (التاريخ) فذلك من الغيب المحجوب بل هو الأمر الذي شاء أن نحيط به من علم بمحددات فعلنا في التاريخ فخاطبنا بها في القرآن الكريم تعيينا لصلة التاريخ بما بعده ومساعدة للمستخلفين حتى يبدعوا فلسفة في الطبيعة و فلسفة في التاريخ تفترضان ضرورة التعالي المطلق للحقائق الدينية أو لفلسفة الدين أصلا لسنن الوجود وفهمه. وذلك هو معنى الرسالة الكلية الخاتمة. فلا يكون علمنا بهذه السنن زعما للعلم بأسرار الخلق والأمر بل هو علم بما جهز به الإنسان ليكون قادرا على تلقي ما توحي به هذه السنن من آيات، يكون ﴿عَزْمِ الأُمُورِ﴾ متمثلا في تدبرها لاستنباط علم اجتهادي يفترض عبارات تصوغ قوانين الطبيعة وقوانين التاريخ أو إن شئنا قانون التسخير الطبيعي وقانون التكليف الخلقي حتى يكون عمل الإنسان على علم.

وذلك هو الاستخلاف كما فسره ابن خلدون إذ قال:«واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه (=الجماد والنبات والحيوان) فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة 30]. فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته»[27]. إنه شرط قدرة الإنسان على الاجتهاد والجهاد أعني العلم من حيث هو استراتيجية نظرية والعمل على علم من حيث هو تطبيق للاستراتيجية وكلاهما يكون بما يتيسر له منهما بمنظور ما يقوم بمقتضاه فعل الإنسان كسبا واكتسابا لكونه مكلفا: ذلك هو عزم الأمور الذي يكتمل بالتوكل على الله طلبا للتوفيق.

ما نعنيه بالاستراتيجية التوحيدية في القرآن ليس هو إذن العلم الإلهي بخطة الخلق والأمر (=مسائل كلامية زائفة لا يمكن الحسم فيها عقلا) بل هو محاولة فهم ما وجه إلينا من علم بخطة الاستخلاف المشروطة بعلم الطبيعة والتاريخ اللذين وجهتنا الرسالة إليهما بعبارة الآفاق والأنفس وطالبتنا بالعمل بهما من أجل تحقيق قيم الاستخلاف القرآنية: الإحاطة بما شاء من علمه [البقرة 255]. وهو المضمون الوحيد للرسالة والتكليف. فمن دون قابلية ذلك للفهم الإنساني يصبح مفهوم الرسالة عديم المعنى لأن من شرط التراسل أن يكون المرسِل قد خاطب المرسَل إليه بما هو شاهد له وليس بما هو محجوب عنه. كل المسائل الكلامية في جليل الكلام و دقيقه هروب من التكليف وتحريف لمعنى الرسالة. فيكون مضمون الرسالة كله كلاما في الشاهد من الخلق والأمر وفي حدود المعرفة الاجتهادية التي لا علاقة لها بالمعتقدات التأسيسية وهي إذن ليست في الغيب منهما علما وأن الغيب لا نخبر عنه إلا للإعلام بوجوده دون بيان كيفه حتى لا نطلق الشاهد فيحصل ما سماه ابن خلدون بحصر الوجود في الإدراك واعتبره مصدر القول الميتافيزيقي.

ولما كانت الرسالة من شرط كونها رسالة أن تكون مفهومة لدى المرسل إليه فإن قوانين فهمها هي عين قوانين مداركه والفهم: لذلك كان القرآن لا يحتج إلا بما هو في متناول مدارك الإنسان ولا يحتج عليه إلا بعزوفه عن الفهم والتدبر والتفكر أي بعدم استعمال ما يتوفر لديه من أدوات للفهم. فالله لا يخاطب الناس بالرسالة إلا للتذكير بخطاب متقدم هو ما وضعه في الفطرة التي يستيقظ ما فيها بمؤثرين محفزين: آيات الآفاق وآيات الأنفس التي نتوجه إليها بالدعوة القرآنية وننطلق منها إلى فهم آيات القرآن من حيث هي المعنى المتعالي وراء الدعوة ووراء الآفاق والأنفس. تأتي الرسالة لتوجه الإنسان إلى هاتين الآيتين ليتم الوعي بهما وبقوانينهما وبما وراءهما. لذلك كان القرآن ذكرا: فيكون مفهوم الاستراتيجية بأصنافها المشار إليها أعلاه قابلا للتطبيق على فهمنا للقرآن الكريم من حيث هو استراتيجية تحقيق وحدة الأمة والإنسانية حول قيم القرآن أعني تحقيق شروط استعمار الأرض والاستخلاف فيها على أفضل وجه.

• معايير التقويم الاستراتيجي:

وكل علاج مبني على استراتيجية حكيمة لا بد أن يتألف من وصف وتشخيص لداء حاصل أو متوقع فيضع العلاج وقواعد تطبيقه، أعني الخطة التي تقي من المتوقع وتعالج الحاصل. فيكون الامتحان العقلي الوحيد لصحة دعويي الرسالة الإسلامية اللتين تدور عليهما استراتيجية القرآن الكريم ومنطق سياسة الرسول (رسالة كونية ورسالة خاتمة) هو النظر في هذا التحديد والاحتكام إلى مقومات عمل التاريخ وعلمه دليلا على وجه الاستراتيجية الموجب والعمل بها أو تفنيدا للوجه السالب أعني وجه غيابها وإهمال العمل بها.

فإذا بين التاريخ أضرار نكوص البشرية إلى منطق يغلِّب قانون التاريخ الطبيعي على كل أوجه الحياة الإنسانية (=العولمة المتوحشة) مستثنيا منها القانون

الخلقي رد فعل على الاتجاه المقابل في تحريف الرسالات السماوية كما تبين سورة آل عمران التي اعتبرت الوساطة والسلطة الكنسية مصدر كل تحريف كان ذلك دليلا بالخُلف على صحة الاستراتيجية الداعية إلى ضرورة اعتماد منطق يؤلف بين قانون التاريخ الخلقي وقانون الوجود الطبيعي على كل أوجه الحياة الإنسانية (=الكونية الإسلامية) للتحرر من التحريف (نفي القانون الطبيعي) ورد الفعل عليه (نفي القانون الخلقي). والمعلوم للجميع أن حصول هذا النكوص التام قد حدث في لحظة تبدو فيها الإنسانية قد اتحدت من حيث الشروط المادية للتواصل وهي في الحقيقة قد تفتتت من حيث الشروط الخلقية والروحية للتآخي.

فالوحدة البشرية التي نراها في العولمة هي الوحدة التي يغلب عليها محددات وجود الإنسان الطبيعي دون أبعاد وجوده الروحي (وحدة المعمورة المادية بالمواصلات والاتصالات لم يصحبها نمو في الأخوة البشرية بل العكس هو الصحيح). والرسالة قد تعينت في مثال حقيقي يحاول هداية الإنسانية إلى الجمع بين الوحدتين في الشروط الطبيعية والشروط الروحية كما كان المسعى في سياسة الرسول الأكرم؛ سياسته شأن «الجماعة البذرة» بالتوازي مع نزول القرآن المنجم بمنطق التناسق بين القانون الطبيعي والقانون الخلقي مع تقديم الثاني على الأول في كل رهانات الوجود الإنساني تقديما لا ينفي التوازن الواجب بينهما بل يجعله أحد قواعده الخلقية[28].

• استراتيجية القرآن الكلية والتنجيم:

ولا بد هنا من علاج المشكل الذي يؤرق كل من يحاول أن يفهم العلاقة بين استراتيجية القرآن الكلية وتنجيم نزول القرآن حتى وإن زالت حدته بعد ختم الوحي وتوقف التنجيم. لكن فهم العلاقة هو الذي يحسم الخلاف حول طبيعة العلاقة بين القرآن والسنة بل والخلافَ بين الفهمين السني والشيعي لهذه

العلاقة. فمن منظور مصدر القرآن لا وجود لمشكل حتى قبل ختم التنزيل لأن من يملك الاستراتيجية الكلية كاملة يمكن أن ينجمها دون أن يخفي عنه ذلك علاقة الجزء بالكل وعلاقة الجزئي بالكلي[29].

لكن متلقي الرسالة عامة-والرسول خاصة-كيف تنكشف له هذه العلاقة بين الكل والجزء علما بأن التنجيم مبرر في القرآن بضرورة التفريق حتى يقرأه الرسول على الناس على مكث فيتنزله تنزيلا مفرَّقا [الإسراء 105] ؟ ليس لهذا المشكل إلا أحد حلين (لامتناع الحل الثالث بمقتضى طبيعة التواصل إذ لا يمكن أن يكون مضمون الرسالة خافيا عن المرسل إليه ثم يبقى للرسالة معنى أو لكلامها على البلاغ المبين):

فإما أن المتلقي الوحيد الذي يرى هذه العلاقة هو الرسول الذي يكون هو بدوره على علم بالكل خلال توالي الأجزاء في التنزيل[30] سواء كان هذا العلم بالكل دالا على نزول كل القرآن على النبي ويكون التنجيم إضافيا لغيره أو على نزول موقع النجم من الكل. وفي الحالتين يكون التنجيم إضافيا إلى الأمة وليس إلى الرسول.

أو أن كل جزء يتضمن بذاته علامات صلته بالكل أعني أن بنية الكل الواحدة موجودة بصورة ما في كل جزء من أجزائه من حيث هو دال على الكل بمجرد دلالته على موضعه من الكل ومنزلته فيه. فيكون الخطاب مكتفيا بذاته بعد ختم الوحي وبعد وفاة الرسول-صلى الله عليه وسلم-. وهذا هو في الحقيقة الشرط الضروري والكافي لكل معرفة عقليةٍ؛ إذ لولا ذلك لامتنع الاستدلال بإطلاق ولصار العلم من ثم مستحيلاً سواء تعلق بعالم الخلق الطبيعي أو بعالم الأمر الشرعي.

فإذا قلنا بالفرضية الأولى وحصرنا فهم العلاقة بين النجم والكل القرآني في علم النبي حتى بعد الختم باتت السنة النبوية مقدمة في فهم القرآن على بنيته

الداخلية أعني على علاقات أجزائه بعضها بالبعض.[31] وهذه هي تقريبا القراءة التي سادت والتي جعلت السنة تطغى على القرآن على الأقل في الاستعمال الوظيفي كما في الفقه إلخ...(وهي فرضية متناقضة بالذات لأنها هي بدورها تضعنا أمام الخيارات نفسها بخصوص اكتفاء النص بذاته لأن السنة ذاتها نص أو حكاية فعل بعد فوته ومن ثم فهي نص).

لكن الفرضية الثانية[32] هي الأرجح لأنها هي الوحيدة التي يقتضيها فهم أهل السنة والجماعة لختم الوحي، فهْمهم الذي أغناهم عن الوصي. ولو صحت الفرضية الأولى لانعدم الفرق الجوهري بينهم وبين الشيعة في مسألة الوصية. ذلك أنه لو كان علم علاقة نجوم القرآن بكله مقصورا على النبي لما ختم الوحي والنبوة أو لكان من الضروري أن تبقى الحاجة دائمة إلى من يقوم مقام النبي بعلم لدني يدرك هذه العلاقة حتى بعد اكتمال التنزيل للتسليم بخلو النجوم من علامات صلتها بالكل أعني من شرط الفهم بإطلاق. وعندئذ يكون رأي القائلين بالوصية والإمامة أكثر صوابا من رأي أهل السنة والجماعة. والمعلوم أن حجة الإسلام قد بين في «فضائح الباطنية» أن خطاب الله لو كان محتاجا إلى توسط بينه وبين المخاطبين به غير البلاغ النبوي المبين-أي غير ذاته لأن من شرط البلاغ الأمين أن يكون الوسيط مجرد وسيط ناقل[33] (وهو ما يدحض حجة الرازي ضد الغزالي في مباحثات ما وراء النهر مدعيا أن رده على التعليمية غير مقنع لأنه قد يؤدي إلى الاستغناء عن الحاجة إلى الوسيط عامة ومن ثم عن النبوة)[34] -لكان من الواجب أن يكون ذلك كذلك بالنسبة إلى خطاب الوسيط فيتسلسل الأمر.

وهو ما لو طبقناه على السنة عند من يتصورها وسيطا واجبا في ما يتجاوز دور العينة النموذجية من الفهم والتطبيق المساعدين لصارت هي نفسها محتاجة إلى من يدرك نجومها في صلتها بكل السنة فضلا عن صلتها بنجوم القرآن

وفضلا عن العلاقة بين القرآن والسنة. وذلك أمر لا يقبله عقل يؤمن بإكمال الله الدين وإتمام النعمة وختم الوحي وبما تضمنه القرآن صراحة من دعوة إلى تحرير الإنسانية من السلطة الوسيطة وتعويضها بعصمة إجماع الأمة فضلا عن أن وجود الخليفة النبي أو الإمام لا يحل المشكل لأن التعليم الحي لا بد فيه كذلك من فهم علاقة الأجزاء بالكل دون وسيط. فذلك هو جوهر الفهم أو القدرة العقلية التي هي قدرة فطرية وهي تدرب لتصبح ملَكة مكتسبة في ما يتجاوز القدر المشترك بين العقول كقدرة جِبِلية ومن ثم فهي معطاة من حيث الكيف كالقدرة اللغوية حتى وإن كانت قابلة للتطوير والتجويد كميا والتعين في ملَكة معينة كما تتعين القدرة اللغوية في لغة معينة.

• مقومات الاستراتيجية ما هي؟

ولما كانت استراتيجية الوصف والتشخيص القرآنيين تدور حول ثمرات الإيمان الموحِّد للإنسانية إيجابا توحيدا يتآلف فيه الوجه الخلقي والروحي مع الوجه الطبيعي والمادي وحول عواقب الشرك المفرِّق لها سلبا سواء نفي الوجه الطبيعي والمادي باسم الوجه الخلقي والروحي فيه أو العكس ثمراتهما في تحديد المبادئ العامة المشروطة في تحقيق قيم الاستخلاف في التاريخ الفعلي فإن الواجب يقتضي أن نبحث في مقومات الاستراتيجية الصورية[35] التوحيدية إيجابا ومقابلاتها التفريقية سلبا لا في مضموناتها العينية بصنفيها في الحدوث (=الأحداث الفعلية) والحديث (=قص الأحداث) التاريخيين لأنها متعالية على التاريخ مكانه وزمانه.

ومن ثم فالاستراتيجية لا تقبل التحديد بالمضمون التكتيكي الذي تعين في تطبيقها خلال سياسة «الجماعة البذرة» الغالب على أعيان السنة الفعلية والقولية عند ربطها بأعيان الحدث التاريخي. لذلك قارنا أسلوب تعبيرها بأسلوب الحبك

الروائي وأسلوب استدلالها بأسلوب النظم العلمي أعني بأسلوبي التعالي على المضمون العيني نحو الشكل الكلي لشروط الحديث والحدث التاريخيين شروط إمكانهما الفعلي. ولما كان تطبيق ما تقترحه هذه الاستراتيجية هو العلاج السياسي للشأن الإنساني بإطلاق ودون حصر في عصر أو أمة علاجا نموذجيا أساسه العلم بالمبادئ العامة التي تعمل بمقتضاها الفواعل القيمية[36] فإنه علينا كذلك أن نعين محددات التطبيق السياسي من حيث وجهُهُ النموذجي.

علينا أن نحدده بصورته وأخلاقه لا بأعيان مضموناته لأن النموذجي من الفهم والتطبيق ليس مضامين الحديث أو الحدث فهي اتفاقية بل هو صورة الفعلين المعينين للاستراتيجية في التاريخ الفعلي فيكون المطلوب: كيف يفهم النبي وكيف يفعل وليس عين ما فهمه وعين ما فعله. فالمهم هو صورة القراءة المحمدية للاستراتيجية وصورة تحقيقها تعليما بالاجتهاد وتطبيقا بالجهاد[37] لا الأمور العينية التي جرى فيها اجتهاد التعليم وجهاد التطبيق فضلا عن النتائج العينية التي توصل إليها الاجتهاد والجهاد اللذان هما اجتهاد فهم وجهاد تحقيق وليسا توسطا أو وصية. فمن دون ذلك تصبح مادة العلم والعمل مقدمة على صورتهما فيمتنع أن يكون القرآن والسنة عندئذ متعاليين على التاريخ ويصبح الحل مترددا بين رأي العلماني في التاريخية وتجاوز الدين بنحو ما، ورأي الشيعي في الوصية وتواصل الوحي بنحو ما.

• خطة المحاولة وأهدافها:

سنخصص الكتاب الثاني بأجزائه الثلاثة للمقدمات التأسيسية وجوديا ومعرفيا ونظرية الرمز ونقدم عليها كتابا أولا يتضمن ثلاثة أجزاء للثمرات بدءا بتحديد مقومات الاستراتيجية والسياسة من القرآن نفسه وتثنية بالنتائج المعرفية وتثليثا بالنتائج الوجودية. ففي الجزء الأول سنحدد مقومات استراتيجية القرآن

التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية أعني غاية المشروع بوجهيها. وهذا الجزء هو قلب المحاولة كلها بل هو غايتها لأن أجزاء التأسيس رغم كونها من ثمراتها النظرية فهي تستهدفها غاية عملية، وأجزاء الاستثمار تبين دورها في فهم خال الأمة والإنسانية ولكن بتأسيس نظري لا يقتصر على الهم المباشر كالحال في علوم الملة التقليدية بل اللامباشر منها لتأسيس العلم باستراتيجية القرآن بفضل ما توجه إليه النظر في الآفاق والأنفس القابلة للاستثمار المباشر بعد ذلك فيتبين أنه الحق:

ومثلما كانت الأسس (موضوع الكتاب الثاني بأجزائه الثلاثة) نوعين مباشرين وجوديا ومعرفيا مع نوع جامع بين الثمرات والأسس يستمد منهما (معرفيا) رغم كونه أساسهما (وجوديا) هو نظرية المقولات والرمز فكذلك كانت الثمرات (موضوع الكتاب الأول بأجزائه الثلاثة) نوعين مباشرين معرفيا ووجوديا مع نوع جامع بينهما يستمد منهما (معرفيا) رغم كونه أساسهما (وجوديا) هو نظرية الاستراتيجية القرآنية و منطق السياسة النبوية [38].

وما كنا لنحتاج إلى التأسيس حتى البسيط فضلا عن التأسيس المعقد الذي نعتمده في المحاولة لو لم نكن مقتنعين بأن الفكر الإسلامي قد فقد حيويَّته ولم يعد قادرا على تحقيق الأمرين اللذين من دونهما لن يكون للمسلمين حظ في الاستئناف المؤثر الذي يكون بمقاس البداية الأولى أعني الدور الرائد في التاريخ الكوني:

فأما الأمر الأول فهو "وجودي-خلقي": أن يجعل الأمة تنتقل من مترلة الكائنات التي ترد الفعل كمن فقد الأفق المبين الذي يهديه إلى مترلة الكائنات التي تحدد قبلة البشرية بما تسعى إليه من تحقيق رائد لقيم القرآن في التاريخ الفعلي وإلا فهي غير مؤمنة بأنه من رب العالمين بل تعتبره من أساطير الأولين.

وأما الأمر الثاني فهو "معرفي-خلقي": أن يصبح هذا الفكر مؤثراً في فعاليات الأمة الإبداعية في مجالات الحضارة المادية والرمزية بحيث لا تبقى الأمة مجرد مستهلك لما ينتجه غيرها في المجالين اللذين هما تطبيق لإنجازات الفكر المبدع الذي لم يعد لنا منه ذرة واحدة بسبب قتل الخيال بكل أصنافه بزعم الخوف من تشوهاته كما سنرى.

وبيِّنٌ أن ما يقدمه فكرنا الحالي بعنوان علوم الملة لم يبق منه إلا التاريخ لماضيها إذا ما استثنينا منها ما يحقق الغرض الأولي لشروط التلقي المادية للنص (كرسم النص وقراءته). وقد يبدو هذا الحكم وكأنه دعوى ليس عليها دليل بسبب العناد الذي يجعل المؤسسات التعليمية الدينية التقليدية تتصور ما تقدمه علما لمجالات بحثها وليس مجرد تاريخ لثمرات علوم تخلى عنها العمران الإنساني عامة والعمران الإسلامي خاصة ولم يعد لها وجود أصلا وجود مؤثر في ممارسات البشر الممكنة من الفعل المبدع[39]. فهي لا ترى أن الوظائف الأساسية لحياة الجماعة صارت جارية بعلوم جلها إن لم يكن كلها مستورد تماما كما هي الحال في الوجه المادي من الحضارة. وسيكون الاستثمار المعرفي والوجودي- في الجزأين الثاني والثالث من هذا الكتاب الأول- من بعض الوجوه الدليل الإيجابي على صحة الكشف على ما آلت إليه أحوال فكرنا والسعي الاجتهادي لاستئناف المسيرة الإسلامية في مجالات الإبداع التي تتفرع بتفرع القيم. وبذلك يكون تحديد هذه الغاية منطلق الغوص في ثمرات الاستراتيجية والسياسة تحليلا وتفصيلا حتى نجيب عن الأسئلة التالية وجميعها تتضمن الوجهين الاستراتيجي القرآني والسياسي السني[40] اللذين يمثلان بهذه الخطة قلب المشروع[41]:

الجزء الثاني: وهو للاستثمار المعرفي ليجيب عن سؤال: ما طبيعة الأدوات والغايات وما طبيعة العلاقة بينهما لتكون كفيلة بتحقيق توحيد الأمة بداية والإنسانية غاية؟ وكيف تتم المزاوجة بين قانون التاريخ الطبيعي وقانون التاريخ الخلقي ليكون الخَلق والخُلق متناغمين؟

الجزء الثالث: وهو للاستثمار الوجودي ليجيب عن سؤال: ما مقومات حصانة الجماعة الروحية من حيث هي أصل كل هذه الأبعاد عند الأمة والإنسانية؟ وكيف تكون النخب التي تقود توحيد الغايات والأدوات في توحيد الأمة بداية والإنسانية غاية؟

أما المقدمات التي يعالجها الجزآن الرابع والخامس والتي تنأى بنفسها عن ضروب الكلام التقليدي[42] في المسائل الدينية بمضموناتها العينية فإنها الشرط الضروري ونأمل أن تكون الشرط الكافي لفهم العطالة التي انحط إليها الإبداع في فكر المسلمين لتجاهل الفواعل القيمية منذ عصر الانحطاط فكانت الحائل دونهم والاستفادة من ثورة الإسلام الكبرى في هذا المجال كما تحددت الوجهة الجديدة لفهمها وفهم ما اعترضها من عوائق عند أكبر فيلسوفين عرفهما تاريخ العقل الإسلامي في غاية إبداعه[43]:

شيخ الإسلام ابن تيمية في الجناح الشرقي من دار الإسلام خلال الربع الأول من القرن الثامن للهجرة الرابع عشر للميلاد. فقد وصف طبيعة الحائل الأول الذي منع المسلمين من فهم الاستراتيجية القرآنية أعني الفكر الميتافيزيقي الذي رسخ عقيدة الجبر فقضى على كل فاعلية للفواعل القيمية: **فهي عقيدة فلسفية فرضها تصوف وحدة الوجود وميتافيزيقاه نفيا لفعالية الإنسان والشعوب في التاريخ[44] وهو ما يحول دون تحقيق الشروط التي تحرر نظر الإنسان وعقده فتنقله من تقديم منطق التاريخ المادي والطبيعي إلى تقديم منطق التاريخ الروحي والخلقي**.

وعلاَّمة الإسلام ابن خلدون في جناحها الغربي في الربع الأخير من القرن الثامن للهجرة الرابع عشر للميلاد. فقد وصف طبيعة الحائل الثاني الذي منع المسلمين من تطبيق الاستراتيجية القرآنية أعني الفكر الميتاتاريخي الذي أسس شريعة الاستبداد التي ألغت كل وجود للفواعل القيمية: **فهي شريعة كلامية فرضها فقه الخنوع للمستبد والخضوع للموجود وميتافيزيقاه نفيا لفعالية الإنسان**

والشعوب في التاريخ[45]، وهو ما يحول دون تحقيق الشروط التي تحرر عمل الإنسان وشرعه في التاريخ فتنقله من تقديم منطق التاريخ المادي والطبيعي إلى تقديم منطق التاريخ الروحي والخلقي.

وسيكون علاج المقدمات التأسيسية في ثلاثة أجزاء نخصص لها الكتاب الثاني، فنحدد المسائل التأسيسية الست ما هي، معلنين من البداية أن معلمَّيْنا الأساسييْن في المحاولة كلها هما هذان الفيلسوفان المبدعان لسبل اكتشاف الاستراتيجية القرآنية و منطق السياسة المحمدية[46] بفضل هاتين الثورتين كما لخصنا منهما الجوهر في النقطتين السابقتين وحددنا بعض ما ننوي تداركه في عملهما كما هو شأن توالي مراحل الجهد الإنساني في تحليل المسائل وفهم المعاني. وسيتألف علاج المقدمات إذن من ثلاثة أجزاء:

فيكون حظ الجزء الرابع علاج مقدمتين للتأسيس الوجودي بمستوييه بعد مقدمة مدخل عام للمشروع كله دون حاجة إلى تكراره في كل واحد من الأجزاء، لأنه يحدد مطالب المحاولة كلها بدءا بالتأسيس الوجودي.

ويكون الجزء الخامس مخصصا للمقدمتين المعرفيتين، لأن التأسيس المعرفي ذو وجهين: ظاهر وهو التعارض المزعوم بين العقل والنقل ضمن النقل نفسه، وباطن وهو الصلة بين نظرية القيمة ونظرية الحقيقة كما سيأتي بيانهما.

ويكون الجزء السادس مخصصا لعلاج مقدمتين كذلك، هما: نظرية المقولات ونظرية الرمز، انطلاقا من المفهوم الموحد للنظرية أعني مفهوم الآية التي هي في آن نظرية وجود ونظرية رمز، والهدف هو الاستدراك على التحرر مما تتضمنه نظرية الوجود الهيجلية ونظرية الوسميات البيرسية من آثار الجحود الحلولي في الفلسفة الغربية دون أن يعني ذلك أننا ننفي ما حققه العقل البشري من تقدم، لأن منهجنا هو دائما منهج التصديق والهيمنة.

الجُزء الأول:

استراتيجية القُرآن التَّوحِيديَّة
ومَنطِقُ السِّياسَة المحَمَّدِيَّة

♦ مواد الجُزء الأوَّل

• فاتحة.

• المسألة الأولى: استراتيجية القرآن التوحيدية:

* القضية الأولى: مقومات الاستراتيجية القرآنية.

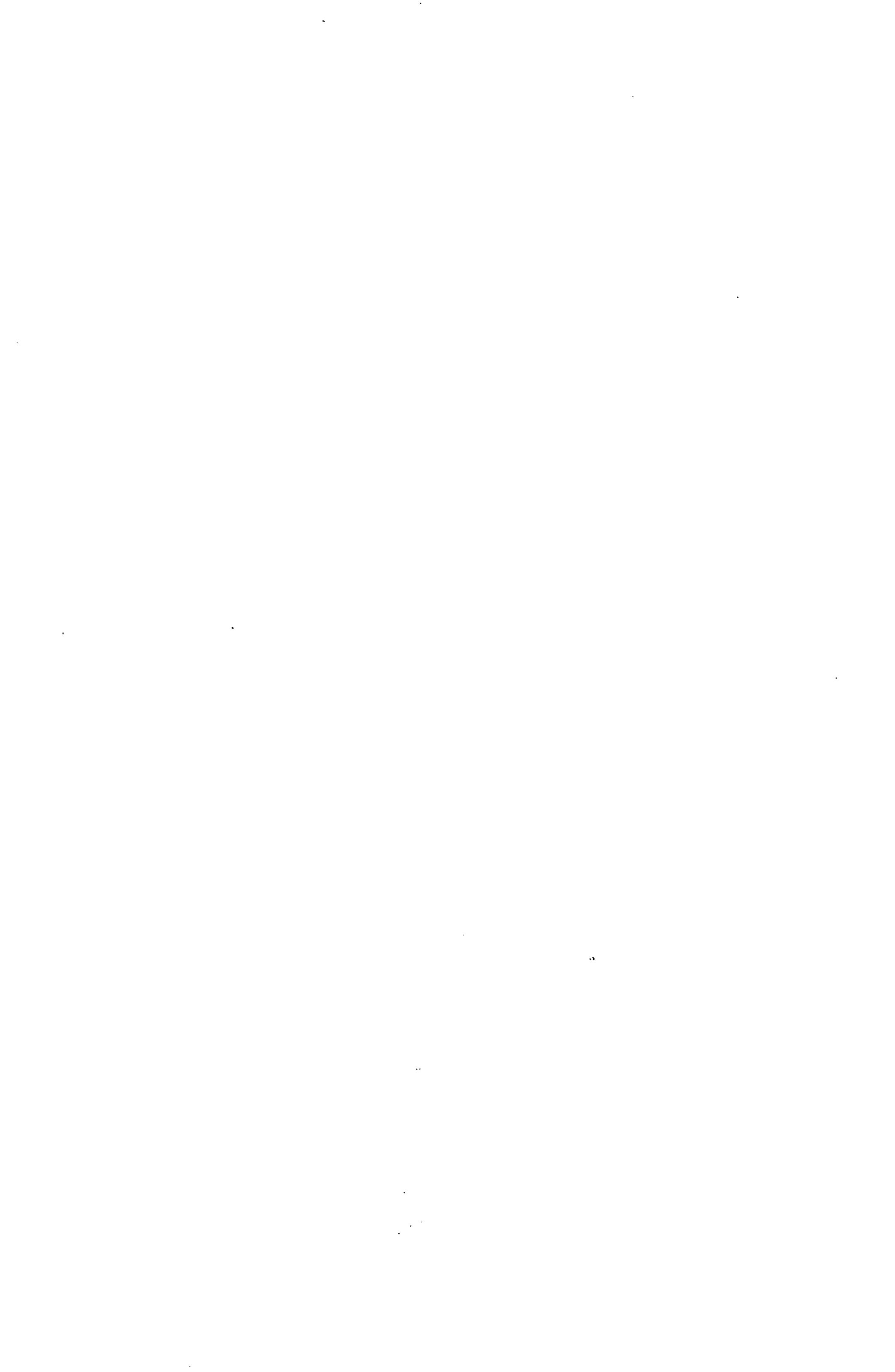
* القضية الثانية: قوانين العلاقات بين المقومات.

• المسألة الثانية: منطق السياسة النبوية:

* القضية الأولى: مقومات السياسة النبوية.

* القضية الثانية: قوانين العلاقات بين المقومات.

• خاتمة.



فاتحة الجُزء الأوَّل

وهكذا إذن فقلب المحاولة النابض وموضوعها الأساسي هو هدفها العملي من بنائها النظري. إنه: استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية (الجزء الأول). فالاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية تمثلان قاعدة الاستثمارين النظري المعرفي[47] (الجزء الثاني) والعملي القيمي[48] (الجزء الثالث) في التصور الفلسفي لمستقبل الأمة وعلاج ما حل بمقومات وجودها وشروط فعلها من خلل حتى تكون حقا قادرة على القيام الملائم لقيم القرآن فتشهد على الناس شهادة التحقق من سلطان قيمه في التاريخ الكوني[49]. إنهما بداية وغاية للتأسيسين الوجودي[50] والمعرفي[51] في فلسفة الدين من حيث صلتها بفلسفة التاريخ (الجزءان الرابع والخامس) وللغاية النظرية التي ينتهيان إليها أعني نظرية الآية الجامعة بين مفهوم المقولة ومفهوم الرمز[52] (الجزء السادس الذي يمكن اعتباره خارجا عن مقومات المشروع ذاته عند النظر إليه من حيث أهدافُه العملية، لكنه من إذا نظرنا إليه من حيث الأهداف النظرية). وتمثل الأجزاء الثلاثة الأولى مضمون هذا الكتاب الأول من هذه المحاولة. كما تمثل الأجزاء الثلاثة الثانية مضمون الكتاب الثاني منها (و لن يتراخى ظهوره إن شاء الله)

وقد فضلنا البدء ببيان مقومات هذين المفهومين اللذين هما غاية الكلام في المحاولة وما يمكن أن تفيده الأمة والإنسانية منهما: مفهوم استراتيجية التوحيد القرآنية و منطق السياسة المحمدية من حيث المقومات والسنن الكلية[53]. ونحن نعالج المسألة دون أن ننسى أن القرآن والسنة لا يقبلان الرد إلى أي مطلوب نظري

أو عملي مهما كان شاملا: لذلك فنحن لا نزعم رد القرآن إلى الاستراتيجية التوحيدية ولا رد السنة إلى السياسة المحمدية. إنهما أصلٌ متعال وإن بدرجتين مختلفتين لاختلاف طبيعة النصين أصلٌ نجرد منه هذا الوجه تماما كما يفعل أي علم من العلوم الطبيعية أو الإنسانية إذ يجرد من الطبيعة أو من التاريخ وجها من الوجوه ليجعله مجالا للبحث في مطلوبه. هدفنا النظر في القرآن من حيث تعريفه ذاته استراتيجية توحيد (بكل معاني الكلمة) والنظر في السنة من حيث تعريفها ذاتها سياسية تحقيق لهذه الاستراتيجية دون أن نزعم حصر المطالب الممكنة في ما نطلبه في المحاولة[54].

فالمعرفة الاجتهادية لا ترد الأمر الذي اختارت تعريفه بأحد وجوهه ليكون مجال بحثها لا ترده إلى ما اختارت أن تعلمه منه بل ترد ما تعلمه منه إليه، لأن من شرط المعرفة العلمية ألا تدعي الإحاطة حتى بالوجه الذي اختارته، ليكون أصل تعريفها لموضوعها، ففصلته ليكون مجال بحثها فضلا عن الأمر الوجودي من ورائه: إنما هي تكتفي بوجه اختارته من الأمر الذي تدرسه ليكون مجال بحثها في سعيها إلى مطلوبها فتستخرج منه ما استطاعت إليه سبيلا من الخصائص التي تحكم الموضوع من حيث تعريفه بذلك الوجه. ويكفينا في فاتحة هذا الجزء الأول من الكتاب الأوّل أن نُذكِّر بطبيعة العلاقة بين وجهي مطلوبنا: استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية. فما الذي يجعل البحث في استراتيجية التوحيد القرآنية يترتب عليه البحث في منطق السياسة المحمدية؟ وما طبيعة النسبة بين الأمرين[55]؟

إن كل ما له علاقة بوظيفة التبليغ يمكن اعتباره خارج وظيفة الرسول السياسية إذ ليس فيه شيء مما يمكن نسبته إلى النبي صلى الله عليه و سلم لأن الله أراده فيه مجرد واسطة أمينة بينه وبين خلقه. وإذن فالتبليغ وكيفياته من مقومات الاستراتيجية وليس من مقومات السياسة حتى وإن كان ذا أثر في السياسة خاصة

وأن القرآن يشير إشارات صريحة إلى ما قد ينتج عن مجرد التفكير في إخضاع الرسالة لمقتضيات سياسية تقدم الهم الدنيوي على المتعاليات[56]. وإذن فوجه التبليغ وكيفياته وتنجيمه كل ذلك من مقومات النص نفسه؛ لأن القرآن الذي في المصحف العثماني هو عندنا هذا النص الذي بلغه الرسول بالكيفية التي بلغه بها ومن ثم فهو من مقومات الإعطاء فيكون التبليغ وظروفه خارج مجال البحث[57] في هذه المحاولة بأجزائها الخمسة. فما يهمنا هو سياسة الرسول من حيث هو مفسر للنص الذي بلغه والذي نعتبره مطابقا للنص الذي بين أيدينا ومن حيث هو مطبق له في التاريخ الفعلي الذي لا يفصل بين وجهي الحياة الروحي والزماني.

وذلك ما نعنيه بمنطق السياسة المحمدية ببعديها النظري (=مفسر) والعملي (=مطبق). وهذا أمر لست أفهم علة الخلاف فيه من المجادلين في أمر السنة: فصفات الرسول وتحديد المهام التي كلف بالقيام بها معيارهما موجود في القرآن نفسه عند كلامه على صفات محمد وأخلاقه وعلى ما انتُدب له من مهام[58] ،وليست هي إذن من مجال السنة فتدخل في ما يمكن أن يكون قد شابها من وضع، كان الهدف الأول والأخير من علم الحديث تحريرها منه، ما يعني أن المسلمين لم ينتظروا ما يسمى بحركة نقد النصوص للقيام بما ينبغي فعله في تراثهم الروحي حتى وإن كنا لا ننكر قابلية المناهج للتجويد الدائم. والمعلوم أن وصف القرآن أخلاق الرسول وتحديد مهامه هما المعيار الأساسي لغربلة السنة من الوضع كما أشار إلى ذلك ابن قيم الجوزية. وهذا الأصل متقدم على كل معيار آخر، لأنه يستثني من متن السنن كل ما لا يتصوره عاقل مناسبا لفضائل الرسول العقلية والخلقية[59].

وطبيعة السنة من حيث هي تطبيق للاستراتيجية القرآنية من جنس مختلف تمامَ الاختلاف عنها. فالاستراتيجية القرآنية تتصل بصفات الأمر الوجودي[60]

من الدين أعني أن ما يخص مطلوبنا منها هو عين الوجه التوحيدي من نص الرسالة. ومن ثم فمقومات الاستراتيجية هي ما ينبغي أن يُعتبر «المعطى» عند المؤمن بالوحي القرآني[61] أي إنها ما تنطلق منه تصوراتنا الدينية في هذا المجال على أنه «ما هو هكذا واقعة ليس لها ما وراء ترد إليه أو تعلل به غير إرادة الله» تماما كما تُعد الظاهرات الطبيعية أو التاريخية في تصوراتها العلمية عند المؤمن بقابلية الظاهرات الطبيعية للمعرفة العلمية هي الواقعة أو المعطى وكفى حتى وإن تغيرت المناظير لهذا المعطى الذي يبقى كونه المعطى بالبعد الغيبي منه، أعني ما لا يمكن أن يرد إلى تصوراتها لأنه ما لأجل فهمه وُضعت التصورات.

أما السنة التعليمية والتطبيقية فهي في نسبتها إلى هذا المعطى كما حددها القرآن الكريم[62] من الأمر المعرفي لا الوجودي ولا يعد وجهها المعطى إلا ما وصفها به القرآن وما حدده لنا من واجب تنزيلها أسمى المنازل في فهمنا للقرآن والتخلق بأخلاقه. وذلك هو المقصود بمنطق السياسية المحمدية. فلسنا نبحث في السنة التي تعين كيفيات العبادة أي ما عُلِّمه النبي وحياً بالتعيين الفعلي لينقله كما عُلِّمه دون أن يكون فيه نص قرآني لاستحالة استنفاذ الوصف للتعيين الفعلي[63]. فهذا يقبل الإلحاق بالأمر الوجودي أو المعطى رغم كونه ليس منه مباشرة بل بتوسط نسبته التعيينية لنص القرآن. وسنعتبره لهذه العلة جزءا من الاستراتيجية التوحيدية بالتبعية ونخرجه كذلك -مثله مثل التبليغ وكيفياته- من البحث في منطق السياسة المحمدية.

أما الأمر المعرفي المقصود هنا فهو الحكمة المحمدية[64] بمعنى مجاهدة الفكر العملي اجتهادا وجهادا، الفكر الذي تؤدي فيه الروية والشورى ومن حيث هو اجتهاد نظري وجهاد عملي الدور الأول والأخير. فليس النبي صلى الله عليه وسلم مأمورا بمشاورة الأمة في تبليغ المعطى القرآني أو في تبليغ متممات العبادات العينية بل في سياسة أمر الأمة في ضوء المعطى المبلَّغ. واجتهادات الرسول

لفهم الأمر الوجودي ممثلا باستراتيجية القرآن التوحيدية هي فهمها وجهاداته هي تطبيقها وهما يعدان أفضل فهم وأحسن تطبيق وذلك بالمنظورين الإيماني وحتى القياسي إلى تجارب الأمم عند مقارنة المنجزات التي تحققت بفضل هذه السياسة[65]. لذلك فهما يعدان النموذج الذي نريد فهم منطقه السياسي حتى نحدد شروط السياسة الراشدة ومقومات الحصانة ودور النخب التي تعبر عن القيم بأصنافها الخمسة في غاية المحاولة. ومن ثم فالسنة أمر مختلف عن معطيات الدين الوجودية.

ذلك أن كمال الحكمة النبوية أو السنة هو تعليم الأمة سبل الوصل بين المعطى (القرآن والمحددات الوجودية لقيام الإنسان) والعلاج في ضوئه (ضروب التعامل مع هذين النوعين من المعطى علما وعملا) وصلا يكاد يكون من جنس العلاقة بين الموروث (المعطى) والمكتسب (العلاج). وجميعها اجتهادات وجهادات أصلها ضارب في القرآن ومنه تستمد محدداتها الصورية. لكنها تبقى من الوجه المعرفي من الدين لا من وجهه الوجودي، أي إنها من مجال التعليم والتطبيق وليست من مجال التعيين الوجودي والتشريع: إنها تتعلق بكيفيات تلقي الاستراتيجية ومنهجيات تحقيقها لكنها لا تحدد طبيعة الاستراتيجية سواء تعلق الأمر بوجهها الغائي أو بوجهها الأداتي.

فالمعطى القرآني يناظر الموروث في فطرة الإنسان الدينية، والعلاج المحمدي فهما وتطبيقا هو أفضل ما يمكن أن يناظر المكتسب باجتهاد الإنسان عندما يتدبر تجارب الأمم كما يقصها القرآن الكريم، وما يجده في المعطى القرآني من علم بفطرة الإنسان الدينية. القصص القرآني من حيث هو اعتبار لتاريخ الإنسانية الروحي والوصف القرآني للفطرة من حيث هو اعتبار للنفس البشرية هما المعين الأساسي للاستراتيجية القرآنية. لذلك فالسنة هي الحكمة كما فهم ذلك الإمام الشافعي. إنها اجتهاد الرسول في فهم نص الفطرة الإنسانية الكونية وجهاده في

تطبيقه الفطرة كما وجهته إليها آي القرآن لتدبر ضروب حصولها في التاريخ الفعلي بمقتضى ما عرض للأمة من عوارض تلخص ما عرض للإنسانية كلها فيكون التاريخ الإسلامي الروحي وحتى الزماني خلاصة التاريخ الإنساني.

لكن هذه الاجتهادات والجهادات ورغم كونها نبوية لا تحيط بكل الممكن القرآني النظري والعملي الذي لا يقبل الحصر في مضمونها أو الرد إليه. فيكون الكلي المتعالي على الزمان والمكان منها هو كيفيات الاجتهاد والجهاد وأخلاقهما وهي كيفيات تعود إلى الصفات التي ذكرها القرآن عند تسديد أفعال الرسول لا أعيان الحلول التي توصل إليها الاجتهاد والجهاد مجتمعين أعني ما يمكن أن نطلق عليه المجاهدة النبوية. لذلك فالنموذج هو من صفات العلاج النظري والعملي النبويين وليس من أعيان الحلول النظرية والعملية بموادها التاريخية. وكل ما ورد في القرآن من تنبيه للرسول إلى بعض الحروز يمكن أن يعد مقصودا لتعيين الحدود التي وضعها الله لتكون مثالا لنا مما ينبغي نفيه في سعينا لتخليص السنة مما شابها من وضع، فتكون هذه الحروز أفضل معيار لتنقية السنة من كل ما لا يليق بالنبي بنفس المعايير. فما صح منها بمعايير الصحة العلمية ومع استعمال غربال الحروز القرآنية[66] يكون الإلزام فيه ذا معنيين مختلفين تماما:

1. فالإلزام المعرفي ينطبق عليها جميعا أي إن المرء ملزم بالتصديق بكل السنن التي ثبتت صحتها بشروط التصديق العلمي في المجال.

2. لكن الإلزام العملي مقصور على ما كان منها مصحوبا بأمر صريح بوجوب العمل بها كما في تعيين العبادات: وبذلك يزول كل خلاف حول دور السنة النبوية.

أما أعمال الرسول التي لا تتضمن أمرا صريحا بوجوب العمل بها على كل المسلمين في كل زمان ومكان عملا ينتسب إلى الفرض الديني فالعمل بها يكون من باب التعبير عن الحب للرسول والتبرك بتقليده في ما لم يُأمر بالأمر به إنها من الآداب لا من العبادات لأنه لا معبود إلا الله فضلا عن رفض النبي نفسه تحويله إلى صنم وفضلا عما يشبه التأليه في غلو بعض المتصوفة كما فعلت النصارى مع المسيح -عليه السلام-. وهذا بيِّن ولا جدال فيه حتى عند العامة التي تميز بين الفرض الذي لا بد من العمل به والسنة التي يعتبر العمل بها اختيارا. وبذلك يزول كل خلاف حول مضامين السنة رغم أننا لسنا معنيين بمضامين الأفعال في هذا البحث بل بصفاتها الخلقية والمنهجية.

وأكبر الأدلة على صحة هذا الفهم لمعيار الحروز القرآنية ما ورد في القرآن الكريم من إشارات مقصودة لتحديد المعيار المطلق في فهم السنن النبوية إشارات تتعلق بالصلة بين الوظيفتين: وظيفة المبلغ ووظيفة المطبق وهي إشارات مقصودة حتى نعلم بإطلاق طبيعة العلاقة بين السياسي والديني من أفعال الرسول وأقواله فلا نخضع الثاني إلى الأول ولا نقبل خبرا في السيرة يفيد هذا المعنى أو ما قد يشترطه أو ما قد ينتج عنه: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاَّتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلاَ أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً﴾ [الإسراء 73 - 75].

ذلك أن أصعب إشكالات الوجود الإنساني هو هذه العلاقة بين الديني والسياسي في التطبيق وهو ما كان بحاجة إلى معيار صريح كما في هذه الآيات الثلاث من الإسراء: كيف نمنع مقتضيات الذريعة السياسية التي هي ظرفية بالطبع من الطغيان على مقتضيات المبدأ الديني الذي يحررنا بمقتضى قدسيته وإطلاقه من طغيان الظرفي؟

ذلك هو المشكل الذي اعتبرناه الأزمة التي كان تعذر حلها مآله نهاية العهد الراشدي أو علة تعثر خلافة الإمام علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه ورضي عنه- وأساس كل ما حل بالأمة من أزمات حالت دونها والإبقاء على شروط الخيرية التي حددتها الآيات [104 - 110] من آل عمران: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُوْلَـئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * تِلْكَ آيَاتُ اللّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِّلْعَالَمِينَ * وَلِلّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِلَى اللّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ * كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

فالله هو المشرع الوحيد والنبي هو المبلغ أولا والنموذج في التعليم والتطبيق ثانيا. والتلازم بين الاستراتيجية التوحيدية من حيث هي خطة لتحقيق هدفها الذي هو مـ ـ بدايتُه توحيد الأمة البذرة وغايتُه توحيد الإنسانية، والسياسة المحمدية حول قيم القرآن وأخلاقه في الوجودين الخاص والعام هي الأساس العقلي الذي نبني عليه وحدة المطلوب في هذا البحث: لم يقتصر دور الرسول على مجرد التبليغ بل كان مكلفا بتقديم نموذج في تنفيذ الخطة التي تحقق مضمونها في التاريخ الفعلي فتؤسس الأمة البذرة وتؤسس خاصة المؤسسات البديل المحررتين من علتي التحريف في التاريخ الروحي[67] وهو تنفيذ ذو وجهين:

نقدي لعلل فشل التجارب السابقة.

إيجابي يحقق التجربة الناجحة.

وليس من شك في أن التحقيق الفعلي من كمالات التبليغ، لأنه يشبه ضرب الأمثلة في التعليم الذي لا غناء له عن التبليغ الحي المحوج للمعلم. لذلك كان للسنة وجهان:

أحدهما ذو صلة بكمال التبليغ وهو البيان التفهيمي

والثاني ذو صلة بتمام التحقيق وهو العيان التطبيقي. فيبقى التبليغ المجرد أي إيصال نص القرآن للمسلمين دون مزيد تفسير لا بالأقوال ولا بالأفعال يبقى مع ذلك قابلا للفصل عن التعليم والتطبيق: وذلك هو نص القرآن الذي يكون فيه النبي مجرد ناقل وليس البحث في تبليغه من أغراض بحثنا[68]. ولذلك فهو قد فصله عن الحديث بحصر التدوين فيه على الأقل إلى حين حتى لا يختلط النصان. ما نطلق عليه اسم سياسية محمد هو التعليم والتطبيق أو بصورة أدق التعليم خلال التطبيق والتطبيق خلال التعليم بوجهيهما النقدي (مصدقا لما يتبين صدقه مما بين يديه) والتحقيقي (ومهيمنا عليه بما يحقق مما لم تحققه الرسالات السابقة). وبذلك تكون خطة هذا الجزء الأول مؤلفة من أربع مسائل:

المسألة الأولى:
استراتيجية القرآن التوحيدية مقوماتها الصورية

منطلق البحث في مقومات الاستراتيجية القرآنية-ومقومات السياسة النبوية من باب أولى-ينبغي أن يكون مستمدا من دلالة العلاقة بين الاستراتيجية والعينة النموذج، أعني تكوين الأمة الإسلامية وتوحيدها. ولما كان تاريخ الأمة البذرة متضمنا تعين الاستراتيجية في سياسة تحقيق العينة تحقيقا نموذجيا فالشكل الأخير من الحضارة الذي سيتبين في المقدمة الخامسة[69] (المقدمة الأخيرة من الجزء الخامس مسألة النتائج) أنه عين البذرة الإسلامية ليس هو:

الأخير فحسب بل هو الأول كذلك وهوالأوسط وهو الواصل بين الأول والأوسط (أو وصلة مراجعة الماضي) وهو الواصل بين الأوسط والأخير (أو 5- وصلة تحقيق المستقبل).

ولما كان هذا الشكل هو البذرة فإن البذرة ينبغي أن يكون لها نفس أوجهه التي تعلل حضورها في كل مراحل التاريخ الإنساني. وتلك هي خاصية الاستراتيجية القرآنية التي تُستمد من منزلة الإسلام في التاريخ الروحي للبشرية كما يعرفها القرآن نفسه في القصص الذي لا تكاد تخلو منه سورة من سوره. فلهذه الاستراتيجية التي تحققت في الأمة البذرة أو العينة إذن المستويات التالية في وجودها وفي وعيها بوجودها بمعنى أن تصورها لذاتها مطابق لذاتها بحيث إننا لن نقول فيها إلا ما تقوله هي عن نفسها:

إنها الأولى بمعنى أنها تعتبر نفسها موجودة بالقوة في البداية وتعود إلى نفسها في الغاية لتصورها إياها كذلك ولأن مبادئها هي مبادئ الإسلام كما يعرف نفسه من حيث هو الفطرة التي يتناسق فيها الخُلق والخِلقة تناسقا سليقيا. ويرمز إلى هذه المرحلة اعتبار الإسلام ذاته رسالة آدم نفسه.

وهي الأخيرة بمعنى أنها تعتقد أنها ستكون موجودة في الغاية بالفعل لأن الكتاب الخاتم صاغ مبادئ الإسلام كما يتصورها من حيث هو حقيقة تامة في التاريخ الفعلي للبشرية التي صارت أمة واحدة. ويرمز إلى ذلك اعتبار الإسلام ذاته الرسالة الخاتمة.

وهي الوسطى بمعنى أن تحققها الأول كان البداية لأنه كان تحقق الفكرة النموذجية فحسب وتحققها التام هو الذي يمكن اعتباره مستقبل الإسلام من حيث هو وحدة الإنسانية كما يتصور نفسه. ويرمز إلى ذلك أنها ذات قبلتين: أولاهما كانت ملتفتة إلى الماضي والغروب والثانية أصبحت ملتفتة إلى المستقبل والشروق فصار بذلك الإسلام قلب المكان والزمان ومن ثم فهو منذئذ تبين أنه قلب جغرافية العالم وقلب تاريخه إلى يوم الدين.

وهي الواصلة بين الأولى والوسطى بمعنى أنها تحقق الانتقال السوي من البداية إلى الوسطى بمراجعة تاريخ التحريف الذي طرأ على تصور الفكرة التي تمثلها البداية أعني فكرة هذه الحضارة التي ينبغي أن تستند إلى تقديم قيم الذوق على قيم الرزق بدل قلب العلاقة الحاصل في التاريخ أعني تقديم قيم الرزق الذي هو الوسيلة على قيم الذوق الذي هو الغاية. وهو يعرض التاريخ الروحي هذا الضرب من العرض. ويرمز إلى ذلك قص التاريخ الروحي على أنه محاولات لتكرار التجربة الإسلامية وتحقيقها بالثبات على إعادتها إلى أن تترسخ فتتغلب على التحريف.

وهي الواصلة بين الوسطى والأخيرة بمعنى أن اجتهاد المسلمين وجهادهم في المستقبل سيحرر الإنسانية من نتائج الانتقال من الوسطى إلى الغاية بمنطق التحريف الحضاري الذي أشرنا إليه ليعيدها إلى منطق تقديم قيم الذوق على قيم الرزق. وذلك ما يجعله بالقصد الصريح هدف الرسالة الخاتمة وهو معنى تكليف الأمة بالشهادة على الناس. والرمز إلى ذلك هو أن النقلة من عالم التاريخ الوسيط إلى عالم التاريخ الحالي والمقبل كان أساسا ثمرة الجدل بينه وبين ما يحيط به من حضارات وقوى. وهو اليوم يستأنف دوره الكوني في «مرحلة العولمة» التي هي التحقيق الفعلي وإن بالسلب لمجال دعوته: وحدة الإنسانية في العولمة هي الوجه السلبي من مجال دعوته ودوره أن يخرج البشرية من النكوص إلى منطق التاريخ الطبيعي ليعيدها إلى منطق التاريخ الخلقي السوي.

وسنرى في غاية التأسيس المعرفي أن الحضارة الأخيرة لم تتحقق بعد بل هي بذرة وأن تحققها هو مجرى التاريخ الإنساني كله في المستقبل بعد أن توحدت الشروط الحضارية للوجود الإنساني توحدا مقصورا على ما يحكمه قانونه الطبيعي (العولمة المادية: جعلت الذوق في خدمة سوق الرزق) وباستثناء قانونه الخلقي (العولمة الخلقية: تريد أن تجعل سوق الرزق في خدمة الذوق). لذلك فمرحلة استئناف التوحيد حول قيم القرآن تبدأ بعد بلوغ الإنسانية إلى الفشل المطلق في تحقيق قيم القرآن أعني إلى العلاقة المقلوبة بإطلاق بين مبدأي التاريخ الطبيعي والتاريخ الخلقي. ومعنى ذلك أن العولمة الخاضعة لمنطق التاريخ الطبيعي هي العلامة القاطعة على بداية المرحلة الثانية من الرسالة الإسلامية لتحرير البشرية من التحريف بالفعل بعد أن عالجه القرآن في مستوى الرمز كما يتبين من خلال مبدأ التصديق والهيمنة في العلاقة بالكتابين المتقدمين عليه. وقد صار التحريف حقيقة ماثلة في وجود البشر اليومي وليس مجرد عقيدة في ضمائر البعض منهم رغم محاولة القرآن تنبيههم إليها وتحرير البشرية منها ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

وبذلك ندرك لمَ يجبُ أن تكون الحضارة الإسلامية في الوجود الفعلي كما هي في حقيقتها المثالية عينة تاريخية من الحضارة الأخيرة بنيتُها هي الاستراتيجية وتعيينُ كيفيات تحقيقها بمقتضى المتغيرات في التاريخ الفعلي هو مقومات السياسة المحمدية الصورية. لذلك فقد انقسمت اللحظة الإسلامية إلى لحظتين كلتاهما لهما البنية نفسها:

فأما أولاهما فتلت التاريخين القديم وانحطاطه وحاولت تحقيق شروط التحرير في الأمة البذرة (منذ نزول القرآن إلى بداية النهضة والصحوة في القرنين الأخيرين).

وأما الثانية فنراها أمام ناظرينا تُستأنف بعد التاريخين الحديث وانحطاطه وهي تسعى إلى تحرير العالم كله، لأن شروط فعلها الأداتية المؤثرة قد تحققت[70](من بداية النهضة إلى يوم الدين إن شاء الله).

فيكون نموذج تاريخنا ممثلا باللحظة النبوية التي تنقسم هي بدورها إلى فترتين واضحتين ومتعادلتي المدة تقريبا (المكية للتأسيس النظري والمدنية للتطبيق النموذجي) ويناظرهما بالضرورة تاريخٌ للتجربة الإسلامية مضاعفٌ:

الأول تكون له وظيفة مناظرة لوظيفة الفترة الأولى وإن بالذهاب إلى غاية التجريب التطبيقي لمرحلة التأسيس من خلال محاولة وضع النموذج موضع التطبيق الفعلي بعد وضعه بالقوة في الفترة الأولى.

والثاني تكون له وظيفة مناظرة لوظيفة الفترة الثانية أي وظيفة التحقيق بالفعل المستفيد من تجربة القرون الأربعة عشر التي جربت التحقيق فأدركت علل الفشل في استكمال توحيد منصة الانطلاق التي ستمكن من الانتقال من توحيد الأمة البذرة إلى توحيد الإنسانية.

وتلك هي مهمة الأمة في مقبل تاريخها. فيكون موقف المسلمين في المقبل من تاريخهم نظيرموقف القرآن النقدي من تاريخ الإنسانية كله. وذلك

هو المعنى العميق للشهادة على الناس بمعيار التصديق والهيمنة. والهدف هو تحقيق قيم القرآن بالفعل لتوحيد الأمة بداية وشرطا لتوحيد الإنسانية غاية ونقلها من الوحدة الخاضعة لمنطق التاريخ الطبيعي المستثني للتاريخ الخلقي (وذلك ما حققته العولمة البربرية) إلى الوحدة الخاضعة لمنطق التاريخ الخلقي المتناغم مع التاريخ الطبيعي عملا بمفهوم الفطرة القرآني (وذلك ما تسعى إليه الكونية الإسلامية). فيكون الموقف النقدي من الماضي الإسلامي ساعيا إلى فهم العلل التي أدت إلى فشل المسلمين في البلوغ إلى هذه الغاية خلال القرون الأربعة عشر الماضية بدءا بتجاوز الفرقة بينهم وسعيا إلى تجاوزها بين كل البشر بفضل قيم القرآن الكريم التي أصاب موقف المسلمين منها داء التحريف:

فترة النموذج النظري أو الوحي قبل الهجرة والقرآن المكي يناظرها كل تاريخ الإسلام الماضي إلى حد الآن. ومجال التناظر هو تحقيق الشروط الرمزية والمادية للاجتهاد والجهاد، لأنه كان في الحقيقة مخاض الفكر العربي الإسلامي لفهم طبيعة القرآن الاستراتيجية ولطبيعة السنة السياسية. قص تاريخ الإنسانية الروحي لم يكن كافيا لتفهم الأمة المنظور القرآني: كان لا بد أن تعيش في قرونها الأربعة عشر الماضية كل التجربة الروحية الإنسانية حتى تفهم بالممارسة ما جاء به القرآن قصا.

وفترة النموذج المطبق أو الوحي بعد الهجرة والقرآن المدني يناظرها كل تاريخ الإسلام المقبل إلى يوم يبعثون ومجال المناظرة هو سياسة الشروط الرمزية والمادية للفعل بالاجتهاد (النظر وتطبيقاته) والجهاد(العمل وتطبيقاته) من أجل تحقيق قيم الرسالة في التاريخ الإنساني لأنه سيكون تحقيق تلك القيم في المعمورة كلها. ومثلما كان لا بد من أن يصبح قص القرآن النموذجي لتجربة الإنسانية الروحية من البداية متعينا في تاريخ الأمة فإن تاريخ الأمة

النموذجي ينبغي أن يصبح متصورا في قصها لماضيها حتى يتحول إلى مؤثر رمزي يهدي تاريخها المقبل إلى الغاية[71].

لذلك فالحضارة الإسلامية تتوسط الحضارات التي تتقدم فيها السلطة الروحية على السلطة الزمانية لتأسيس الطغيان باسم قيم الذوق أعني حضارات الشرق والغرب القديمين ثم الحضارات التي تتقدم فيها السلطة الزمانية على السلطة الروحية لتأسيس الطغيان باسم قيم الرزق أعني حضارات الغرب والشرق الحديثين:

فلا بد أن يتقدم عليها شيء يتوسط بين الحدين فينقل من مبدأ الحضارات الشرقية إلى مبدأ الحضارات الغربية (نشأة السلطان الزماني في أحضان السلطان الروحاني). ذلك أن هذه النقلة تحققت بنقلة ضرورية لهذه النشأة التي لا بد فيها من المرور بالقلب النابض خلال تردد الوجود الإنساني اقترابا منه وابتعادا عنه. ويشبه هذا التردد حركة رقاص الساعة الساعي إلى التوازن[72] الذي يحقق الاستخلاف السوي.

ولا بد أن يتأخر عليها شيء يتوسط بين الحدين فينقل من هذا القلب النابض ذي التوازن السوي إلى مبدأ الحضارات الغربية حتى يتم أفول الطغيان الذي يغلب على السلطانين الروحاني والزماني في أحضان السلطان الزماني فيتميز النوعان الخالصان وتتميز هي بالجمع السوي بين النوعين الخالصين والنوعين المزيجين الوسيطين بين الحدين فتكون بذلك متعالية على الأنواع الأربعة.

وإذن فالحضارة الإسلامية هي الأصل الذي يوحد هذه المراحل جميعا بمبدأ التناسق بينها، مبدئه الذي حدده القرآن عندما جمع بين الديني رمزا للقانون الخلقي والغايات والسياسي رمزا للقانون الطبيعي والأدوات مع تبعية الثاني

للأول تبعية الأدوات للغايات. لذلك كانت المعركة الحالية معها تدور حول هذه الخاصية بالذات. ولولا ذلك لما كان معنى لاعتبارها حضارة الوسط التي تكون شاهدة على الحضارات الأخرى:

فهي حضارة السلطان الروحاني الخالص أو السلطان على قيم الذوق. وهي حالة فرضية لا دليل على وجودها. ويمكن الرمز إليها بأسرة آدم-عليه السلام-. فحسب الرمز الآدمي كل ثروات الجنة كانت بين أيدي آدم وحواء ولا ينافسهما عليها أحد.لذلك فإن الذوق هو المسيطر ولا دور لهمِّ الرزق[73].

وهي حضارة نشوء السلطان الزماني في رحم السلطان الروحاني في دول الشرق والغرب القديمين. ذلك أنه يمكن اعتبار همِّ الرزق قد بدأ في الظهور والطغيان ما يحوج إلى وازع خارجي ينظم التعاون فيه والتنافس عليه: نشوء الحكم السياسي وهو متأخر عن الحكم الروحي أو الديني في الوجود المتعين في مؤسسات فاعلة لأن التنافس على الرزق يكون قد ذهب إلى حد لم يعد فيه السلطان الروحاني كافيا لحفظ السلم المدنية.

وهي حضارة أفول السلطان الروحاني في رحم السلطان الزماني: دول القرون الوسطى في الإسلام وفي المسيحية. ذلك أن تغول السلطان الزماني يقتضي ضرورة التفرد بالسلطة واستتباع السلطان الروحاني الذي يصبح مجرد رمز فاقد للحول والقوة.

وهي حضارة السلطان الزماني الخالص أو السلطان على الرزق: دول العصر الغربي والشرقي الحديثين. وهي الحالة الأخيرة التي يصبح فيها السلطان الوحيد هو سلطان الرزق المسيطر على الجميع فتكون الحيلة والقوة هما أداتي السلطان الوحيدتين وخاصة في العلاقات الدولية. وهذا الإفراط هو الذي يعيد إلى السلطان الروحاني دوره لأن القوة والحيلة مهما استبدتا فإنهما لا يمكن أن تصمدا أمام توق الإنسان إلى التعالي.

وهي أخيرا حضارة الجمع السوي بين مبادئ الحضارات الأربع السابقة، الجمع المحرر لها مما هو متناف بينها ومن ثم من اللعنة الجدلية بفضل تكامل المبادئ لتضمنها أصل المبادئ. ومهمة الاستئناف الإسلامي تحقيق هذه الخاصية الإسلامية بعد أن تحقق للمسلمين شروط الفعل التاريخي الكوني شروطه الرمزية والمادية. وهي المرحلة التي تكتشف فيها الإنسانية آثار المراحل السابقة فتحاول الخروج من العولمة المتوحشة التي تتصارع فيها المبادئ المتنافرة إلى الكونية المتناغمة والمستندة إلى الأخوة الإنسانية بعد أن تم تجاوز المقابلة بين الداخل والخارج فاتحدت الإنسانية وصار بوسعها فهم قيم الدعوة القرآنية.

وبيِّن أن القائلين بالاستئناف الإسلامي ليس لهم بعد تصور معين لما سيدور عليه فعل الاستئناف أو إن شئنا للصيغة التي ستجعل الرسالة جاذبة بخلاف ما عليه واقع من يتصورون أنفسهم أصحابها واقعهم الذي هو دافع بدل أن يكون جاذبا بل هم يقتصرون على ما لهم من مثال عنه في خيالهم لم يتمكنوا من صوغه وهم يسمونه النموذج النبوي ويقيسون عليه النموذج الراشدي في التصور وبعض ما يستحبونه من التاريخ الإنساني عامة ومن تاريخ الغرب الحديث خاصة بوصفه قريبا من هذا النموذج الخيالي في التطبيق الفعلي حتى وإن لم يكن مستندا إلى المعتقدات نفسها. وغموض هذا التصور هو علة محاولتنا لأنه لا يمكن للأمم أن تبني استراتيجياتها على تصورات غائمة من دون فهم للمقومات التي تحقق ما يستطيع الإنسان تحقيقه من المثل التي يؤمن بها.

لذلك فمطلوب هذا البحث في الاستراتيجية القرآنية ومنطق السياسة المحمدية هو تحديد هذا التصور الجاذب ما أمكن التحديد. ومقدار جذبه يقاس بمقدار ما فيه من قوة محركة نحو أفق كوني جديد يحقق القيم التي تصبو إليها الإنسانية في التاريخ الفعلي. استراتيجية توحيد الأمة وتوحيد الإنسانية حول قيم القرآن وبها أعني ما يحصله الإنسان في تجربته بمعيار النقد القرآني ذي الوجهين:

وجه التصديق للاستفادة من كل ما حققته الإنسانية من خير دون استثناء عرقي أو عقدي ووجه الهيمنة لجعل ذلك متناغما مع قيم القرآن الخالصة التي تتعالى على كل التجارب. ونحن نبين طبيعة المقومات التي تنبني عليها الاستراتيجية بمنهجية استدلالية ذات منهج فرضي استنتاجي؛ إذ نصف الأشياء بما يترتب على ما تفترضه شروطا تتحقق الصفات بتحققها.

ذلك أن كل استراتيجية تستند دائما إلى منطق الشرطيات المتصلة (لتحديد الخطط) والمنفصلة (لتحديد الخيارات) سواء بمنطق ذي قيمتين أو بمنطق يتجاوزهما بآلية السبر والتقسيم المستوفي إلى نظام تقويم يتجاوز مبدأ الثالث المرفوع إذ نحن نذهب إلى ما يناظر أحكام الفعل الخمسة التي تفتح الاجتهاد والجهاد بصورة لا يكاد يدرك دلالتها من يقول بالمنطق الجدلي أعني منطق التناقض محركا لتاريخ الإنسانية الناكص إلى منطق التاريخ الطبيعي. وسنعتمد منطق الشرطيات: «إذا... إذن» أو «إما... وإما» أو «إما ...وإما....وإما ...إلى غاية التقسم المستوفي» بكل مقتضياتها المنطقية في حالتي الإيجاب والسلب بعد أن نعين الحدود التي تؤلف بينها هذه العلاقات لنصوغ معادلات الشروط الرياضية.

وكل ذلك يأتي بأسلوب التعبير الروائي عن سنن إطارية لتاريخ الإنسان الحضاري، سنن ذات طبيعة مركبة لكونها ثمرة التفاعل بين قانون الضرورة التي تحكم المؤثر الطبيعي في تاريخه وقانون الحرية أو شرط التكليف الذي يثبت وجود المؤثر الخلقي فيه. فيكون التاريخ الحضاري جاريا في إطار معقد هو موضوع الاستراتيجية القرآنية أعني حصيلة التفاعل بين مقتضيات كون الإنسان منتسبا إلى التاريخ الطبيعي بخلقته ومقتضيات كونه منتسبا إلى التاريخ الخلقي بخلقه وحصيلة تفاعلهما في اتجاهي التفاعل الحصيلة المشدودة إلى المبدأ الأسمى[74] الذي يجعلهما يتفاعلان ذلك التفاعل الخصب أعني المتوازن بين التاريخين أو التفاعل الجدب أي التفاعل فاقد التوازن بينهما[75]. وعلينا الآن أن نحلل صنفين من الآيات كلاهما مضاعف:

فأول الصنفين فرعه الأول يعين الحدود[76] التي تصل بينها العلاقات أو عناصر المعادلة العمرانية عامة. وهي قد وردت فيه بأسلوب السرد الروائي. وفرعه الثاني يعين العلاقات[77] التي تصل بينها. وهي قد وردت فيه بأسلوب الطرد النظري. وكلاهما يدلل على هذه المستويات المقومة للإستراتيجية التي توصلنا إليها بالتحليل العقلي الخالص.

وثاني الصنفين من الآيات فرعه الأول يبين العلل التي تؤدي إلى تحريف هذه المقومات في مستوى الحدود وفرعه الثاني يبين التحريف ذا الصلة بالعلاقات. وبهذين التحريفين يفسد الشأن الإنساني فتنقلب العلاقة بين القانونين المحددين لثوابت التاريخ الإنساني إذ يصبح القانون الطبيعي مقدما على القانون الخلقي في علم الشأن الإنساني وحتى في عمله.

	الآيات			
التصنيف	الصنف الأول		الصنف الثاني	
الوظائف	العناصر المقومة	علاقات العناصر	تحريف العناصر	تحريف العلاقات

والنظام الهادي لانتخاب هذه الآيات من القرآن الكريم لصورة العلاج الاستراتيجي فيه علامتان خالصتان مثلما أن النظام الهادي لصورة التعبير عن العلاج الاستراتيجي فيه علامتان خالصتان رغم تشابكهما فلا يبدو خلوصها إلا لعين الخبير بالمعاني النافذ إلى منطق التدبير القرآني. والعلامات الأربع متلازمة في كل نص قرآني وذلك هو سر الإعجاز.

لكننا سنحاول الفصل بين العلامات من أجل تيسير التحليل. فعلامتا العلاج الخالصتان تثبتان ما أكدنا عليه من أنه يعتمد في الاستراتيجية على آليات

تعال تشبه آليات التنظير العلمي في تحديد شروطه الثابتة بمقومات التصور ما قبل العملي[78] Meta-scientific conceptuatization. وعلامتا التعبير الخالصتان تثبتان ما أكدنا عليه من أن التعبير فيها يعتمد على آليات تعال تشبه آليات القص الروائي في تحديد شروطه الثابتة بمقومات التمثل ما قبل الروائي[79] Meta-novelistic representation. والجمع بين العلامات هو أسلوب القرآن الكريم الواحد.

وسنكتفي باستخراج هذه الحدود والعلاقات الواصلة بينها من سورتين من سور القرآن الكريم هما: سورة يوسف للعناصر المقومة أو الحدود التي تعين كل رهانات الوجود الإنساني مع ما بينها من علاقات أعني ما نطلق عليه اسم **الفواعل القيمية** في العمران البشري والتاريخ الإنساني وآليات التعبير الروائي.و سورة آل عمران للتحريف الذي يطرأ على العناصر المقومة أو الحدود والعلاقات بينها على حد سواء فيفسد رهانات الوجود الإنساني. ثم نضيف سورة ثالثة جامعة للأمرين في حالتيهما السوية والمنحرفة بهدف تحديد مناط التخطيط الاستراتيجي حول شروط الاستخلاف من حيث هو أداء الأمانة ومن حيث هو التعبير التاريخي عن علاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ: إنها سورة البقرة. وسيكون التحديد في كل هذه الحالات مجسما في جداول تيسر الفهم وتبين العلاقات الخفية بين العناصر.

فسورة البقرة تجمع هذه الأمور كلها معا أعني الحدود التي هي ما أطلقنا عليه في هذه المحاولة اسم **الفواعل القيمية** والعلاقات بين الحدود موجبها وسالبها وآليات العلاج وكذلك تحريف الحدود والعلاقات التي بينها أعني علل ما يطرأ على أصل كل معادلات التاريخ الإنساني أي على العلاقة بين الدين والدنيا من خلل يفسد شروط الاستخلاف وأداء الأمانة: وهي ليست أطول سور القرآن الكريم بالصدفة بل هي كذلك لأنها ملخصه التام كما أن احتواءها الآية

التي يعتبرها حجة الإسلام درة القرآن أعني آية الكرسي ليس بالصدقة. لذلك فاستعمالها سيتوسط بين استعمال سورة يوسف وسورة آل عمران:

فأما علامتا التعبير ما بعد الروائي فبفضلهما نصل إلى نظرية العناصر. فما يعين الحدود هو: الشكل الروائي والحبكة الدرامية.

وأما علامتا الصوغ ما بعد العلمي فبفضلهما نصل إلى نظرية نظم العناصر. وما يعين العلاقات بين الحدود هو: الشكل المنطقي والمعادلة الرياضية.

وأما المبدأ الرابط بين صورة التعبير ما بعد الروائي وصورة التحليل ما بعد العلمي فهو أصل هذه المبادئ ولحمتها الدائمة، إنه: المبدأ الذي يوحد هذه الأبعاد كلها وهو جنس الخطاب الاستراتيجي الذي أسسه القرآن الكريم والذي لا تتصف به سورة بعينها بل هو الخطاب القرآني ذاته في كل آياته من حيث أداؤه لهذه الوظيفة الإعدادية إعداد البشر ليكونوا قادرين على استعمار الأرض بما يناسب الاستخلاف فيها رعاية وهداية.

آليات التعبير ما بعد الروائي المعين لحدود المعادلات ما بعد العلمية

الشكل الروائي والحبكة الدرامية: سورة يوسف -عليه السلام-

فهذه السورة تتميز بكونها من البداية إلى الغاية قصة واحدة تعالج بصورة رمزية كل الحدود البنيوية التي تتحكم بخصائصها وأفعالها وانفعالاتها في التاريخ البشري مع تنبيه مطلعها إلى أنها أنموذج أحسن قصص الوحي الذي وصفته آخرة آيات السورة بكونه: ﴿... مَا كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرَى وَلَـكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف 111]. لذلك فستشغل المحل المركزي من تحليلاتنا الموالية من وجهين هما الغرضان الوحيدان للسورة:

أولهما هو طبيعة الخطاب الموجه إلى الرسول الكريم ومستوياه اللساني (لمخاطبة أمة بعينها هي بذرة التوحيد) والفني (لمخاطبة جميع البشر من أجل

التوحيد الكوني) وتحديد الرهانات التاريخية الثابتة من حيث مقوماتها الصورية ودور القرآن الاستراتيجي ودور الرسول السياسي بالمعنى السامي للكلمة أعني التعليم والتربية روحيا في دولة يتلازم فيها سلطان الدين (التربية) وسلطان السياسة (الحكم) ولا ينفصلان رغم ضرورة التمييز بينهما.

الثاني هو الحدود الثابتة التي تربط بينها العلاقات موضوع الاستراتيجية وهي مقومات الوجود الإنساني بحيث يكون العلم بها وبقوانين فعلها وانفعالها وبمناهج التعامل معها كافيا لتحديد المقومات الصورية للاستراتيجية وللسياسة. وهذه الحدود هي مدار كل الرهانات في اللقاء بين البشر سلما أو حربا تعارفا أو تناكرا وهي ثوابت لا تتغير ولا تتبدل منها إلا القيم المعينة بالمعنى الرياضي لقيم المتغيرات فتكون موضوع العلوم الوضعية وهي عندئذ ليست من هموم هذه المحاولة.

وإذن فسورة يوسف هي السورة الوحيدة في القرآن الكريم التي تدور على قصة واحدة تتألف من مسألتين لا ثالث لهما:

تحديد طبيعة المسألة الإستراتجية ما مقوماتها من حيث صلتها بمقومات تحقيق الاستخلاف الكلي للبشرية جمعاء.

وتحديد علاقتها بالرسالة من حيث صلة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ في التحقيق الفعلي وليس في العقد فحسب.

وقد تم تحديد المسألة الثانية في المقدمة والخاتمة المحيطتين بالقصة تمهيدا وتأويلا. أما ما بين المقدمة والخاتمة أعني القصة ذاتها فحددت بصورة رمزية كل المقومات التي يدور عليها الوجود الإنساني في التاريخ. وهذه المقومات هي عين ما أطلقنا عليه اسم **الفواعل القيمية** في بعديها الحيوي والرمزي. وهي ترمز إلى فعل هذه المقومات في مقامين مختلفين هما:

مقام ما يجري في أحداث التاريخ الفعلي كما وصفتها أحداث القصة التي بدأت بقص رؤيا وانتهت بتأويلها؛ بمعنى: بتحققها الفعلي دون أن يتقدم عليها تأويل بمعنى التفسير.

ومقام ما يجري في ما بعد التاريخ رمزا إليه بما يحدث في الرؤى بصنفيها أعني رؤيا يوسف التي لم يؤولها بمعنى التفسير بل تحققت والرؤى التي أولَها وتحققت كما أولها.

فيكون فهمها مبنيا على معنيي التأويل المشروع من المنظور القرآني:

أعني تفسير الحديث من دون المقابلة بين ظاهره وباطنه أو بين حقيقة ومجاز كما يزعم التأويليون وهو ممكن للعقل الإنساني.

ثم حدوث الحدث وهو سر الوجود أو الغيب أعني ما إذا زعمنا العلم به ووصفناه بكونه علم الباطن كنا من التأويليين الذي يتجاوزون المعنى السابق فيزعمون المقابلة بين الحقيقة والمجاز في النص القرآني بخلاف ما نبني عليه هذه المحاولة أعني أنه كله حقيقة حتى وإن كانت هذه الحقيقة هي معنى المعنى وليست المعنى الغفل. ولا صلة لمعنى المعنى بالتأويل المذموم بل هو لصيق بمعنيي التأويل القرآنيين كما حصلا في سورة يوسف: أي تفسير الأحاديث بعلم دلالة معناه على معنى معناها وتحقيق معنى المعنى في الوجود الفعلي والأول ممكنٌ للإنسان والثاني لا يقوى عليه غير الخالق[80].

والحدود الواردة في السورة هي التي تتحدد بينها العلاقات الصورية المجردة التي يتعين فيها مجرى التاريخ. وما أوله يوسف تفسيرا للأحاديث وما أوله التاريخ وقوعا للأحداث. فالسورة تتألف من 111 آية تنقسم إلى هذين القسمين المشار إليهما بالمسألتين المعالجتين فيها:

فالقسم الأول يتألف من المقدمة وفيها آيات ثلاث [1-3] ومن الخاتمة وفيها عشر آيات [102-111] **وهما تمثلان وحدة متميزة رغم أنهما في بداية السورة وفي غايتها محيطين بالقصة.**

والقسم الثاني يتضمن قصة يوسف كلها من البداية إلى الغاية في ثمان وتسعين آية [4-101] تدور كلها حول الحدود التي نطلبها وهي مدار القصة التي تبدأ برؤياه وتنتهي بتأويلها تأويلا هو التحقق الفعلي للرؤيا وبشكره لله على نعمائه.

• الحدود أو العناصر التي تستنبط من أحداث القصة في صورة يوسف عليه السلام :

ولنبدأ بأحداث القصة لأنها تعين العناصر المقومة أو الحدود[81] بأسلوب القص الروائي كما أسلفنا أعني بالترجمة التي تنقلنا من خصوصيات التعبير في اللسان العربي إلى كليات التعبير في النطق الإنساني فتقبل العرض المسرحي الذي يفهمه المتفرج حتى لو كان العرض صامتا. ولن نطيل في بيانها لأنها شديدة الوضوح خاصة إذا قورن نصها القرآني بنصها التوراتي المحرف مقارنة تبين المقصود بالنظرتين المتقابلتين اللتين تفسران التاريخ الإنساني بسيادة القانون الخلقي (في نصها القرآني) أو بسيادة القانون الطبيعي (في نصها التوراتي) تمثيلا لما يعتبره القرآن الكريم للصفين الثابتين المتقابلين حول رهانات التاريخ الإنساني كله: **ننتقل من صورة يوسف الرمزية في التوراة، يوسف الذي أسس للإقطاع في مصر، يوسف ناصح السوء لفرعون والذي أشار عليه بالاستفادة من الأزمة الغذائية ليستعبد شعب مصر، ننتقل إلى صورة يوسف الرمزية في القرآن، يوسف الرجل الصالح الذي حقق العدل بين الناس في مصر بسياسة اقتصادية يحكمها التخطيط والتوزيع العادل**[82].

وكل من قرأ القصة في القرآن يعلم أن أحداث القصة تجري في مستويين لذلك اعتبرناها سردا ما بعد روائي لمجراها في التاريخ الفعلي وفي الرؤى التي ترمز إلى ما بعد التاريخ: مستوى الرؤى الأربع (رؤيا يوسف ورؤييا السجينين

معه ورؤيا الملك) وذلك هو بعدها الذي يرمز لما بعد التاريخ ومستوى الأحداث التاريخية الفعلية الذي يرمز للبنية الثابتة في الرهانات البشرية حول الحدود التي سنستنبطها منها. فمدار القصة كله حول أغراض خمسة لا سادس لها. وهذه الأغراض ظهرت على ركح الحدث المقصوص بالترتيب التالي وهو عينه الترتيب الذي تقتضيه استراتيجية تحقيق شروط الاستخلاف:

1. الغرض الأول هو **الذوق والجمال** في صورة الحب وما ينتج عنه من منافسات سواء كان الحب بين أفراد الأسرة أو الحب بالمعنى الذي يكون بين المرأة والرجل.

2. والغرض الثاني هو **الرزق والمال** في صورة تنقل الإخوة للتبادل التجاري فضلا عن التجار الذين أنقذوا يوسف -عليه السلام- ثم باعوه.

3. والغرض الأوسط الذي هو القلب والأصل فيها جميعا هو **حضور المتعالي** سواء ظهر فعله بدون وعي من الفاعلين أو بوعيهم. فبفضله نُجِّي يوسف في الحالتين: في الحالة الأولى مع التجار الذين باعوه وفي الحالة الثانية عندما منعه برهان ربه من أثر الغواية[83].

4. والغرض الرابع هو **العلم المخطِّط للفعل التاريخي** أو ما ليوسف من قدرة على تأويل الأحلام بمعنى الانتقال من معناها إلى معنى معناها ومن ثم القدرة على توقع السياسات التي تستعد للمستقبل للتغلب على الأزمات الغذائية خاصة والاقتصادية عامة[84].

5. والغرض الأخير هو **العمل السياسي** الذي جعل يوسف يدير شؤون الدولة الاقتصادية بصورة تحقق العدل وتزيل سبب الصراع بين الناس بالتخطيط المحرر من الندرة والمحقق من ثم للأخوة بين البشر[85].

لكننا نؤخر الغرض الأوسط أعني **برهان الرب** أو **السلطان المطلق** لأنه في الحقيقة ملازم للأغراض الأربعة الأخرى جميعا بل هو أصلها وأحرى به أن

يكون الأول والآخر إذ لولاه لما كان ليوسف أن ينجو في الحالتين الأوليين أو أن ينجح في الحالتين الأخيرتين إذا اتبعنا ترتيب الأغراض بحسب ظهورها على ركح أحداث القصة كما وردت في سورة يوسف[86]. فيكون الترتيب إذن كالتالي:

1- الذوق.

2- الرزق.

3- سلطان الذوق ويتبعه العلم الذي هو شرطه.

4- سلطان الرزق ويتبعه العمل الذي هو شرطه.

5- وأخيرا السلطان المطلق أو برهان الرب الذي يوجد في الغاية وفي البداية وبه تنغلق دائرة الأغراض التي ليس للعمران الإنساني من دونها أغراض أخرى[87].

ولما كانت هذه الأغراض هي ما يوجد بين الناس في كل مستويات اللقاء بينهم حتى لو اقتصر العدد على الزوج بل وحتى في لقاء الشخص الواحد مع نفسه فإن البنية الأساسية هي بنية التفاعل بين صفين[88] كل منهما مع من انضم إلى صفه من بقية البشر في وضعية الفاعل والمنفعل بأبعاد هذه العلاقة الخمسة التي تدور عليها قصة يوسف: **الذوق والرزق والسلطان على الذوق بفضل العلم الأسمى والسلطان على الرزق بفضل العمل الأسمى والسلطان المطلق أعني أصلها جميعا ومبدأ تحقيق التناغم بينها بديلا من الوحدة المستحيلة في المخلوقات**. لكن الدين الإسلامي يعتبر أحد الصفين متلقيا **الوعد بالاستخلاف** أو هكذا يعتقد أصحابه والثاني متلقيا **الوعيد بالاستبدال** في معتقد الصف الأول وربما في حال الصف الثاني النفسية هو أيضا كما يتبين من عرض الإعياء الوجودي الذي له علامتان:

شبه التوقف التام لقوة الغرائز والاستعاضة عنها برموز تعويضية تشبه تلذذ الأجرب بالحكاك أعني التلذذ بالاصطناع.

والثاني هو توقف الحياة العضوية كما يتبين من غلبة الشيخوخة وقلة التكاثر النسلي إلى حد العقم واستبدال الجنس المنجب بغلبة الجنس المثلي.

الجماعة المستخلفة = الجماعة الثانية								
				مادة العمران		صورة العمران		وحدته
				ذوق	رزق	س.ذ.	س.ر.	س.و.
الجماعة الأولى	الجماعة المستبدلة =	صورة العمران	ذوق	تفاعل.1				
			رزق		تفاعل.2			
		صورة العمران	س.ذ.			تفاعل.3		
			س.ر.				تفاعل.4	
		وحدته	س.و.					تفاعل.5

لكن الجدول أكثر تعقيدا إذ إن كل غرض من هذه الأغراض هو بدوره متعدد الأبعاد. فكل حد من الحدود الخمسة هو بدوره متعدد[89] الوجوه: فله حد فعلي وحد رمزي وحد ينتج عن أثر الحد الفعلي في الحد الرمزي وحد ينتج عن أثر الحد الرمزي في الحد الفعلي والحد الأصل هو وحدة الكل التي هي طبيعته المعقدة.

ولنضرب مثالا على ذلك مكونات الذوق. فحده الفعلي هو الذوق بالمعنى الحقيقي (في الأكل مثلا أو في الجنس) وحده الرمزي هو الذوق بالمعنى الجمالي (كالذوق الأدبي أو حتى التفنن في عرض الأكل أو في ما يحيط بالجنس من جو جميل)[90] وأثر معناه الحقيقي في معناه الرمزي هو مصدر قوة المعنى الرمزي (فمن الحب يأتي الإبداع) وأثر معناه الرمزي في معناه الفعلي هو مصدر قوة المعنى الفعلي (فمن الإبداع تأتي النشوة الوجودية ومعنى الحياة) ووحدة المعاني هي الذوق المعقد الذي يصعب تحديده لاختلاط كل هذه المعاني فيه: **فيكون الحدان متحدين في الجوهر الذي هو الذائقة الجنسية التي تجمع بين البعدين الفعلي والرمزي وهي شاملة لكل الحواس ، لذلك جعله القرآن من أهم مقومات المتعة و الجزاء الأخروين .**

- **الشكل الأول: بنية الذوق.**

	مفهوم الذوق المعقد				
البنية الثابتة	ذوق مادي	أثر ذ.ر. في ذ. مادي	مبدأ الوحدة بين العناصر	أثر ذ.م. في ذ.رمزي	ذوق روحي
	الجنس	الحب	الوجدان	الإبداع	الفن

ولنضرب الرزق مثالا ثانيا. فحده الفعلي هو الغذاء، وحده الرمزي هو الشعور بالراحة أو القناعة وأثر معناه الفعلي في معناه الرمزي هو قوة المعنى الرمزي (تثبيت الطمأنينة عند الإنسان لعدم تخلف الرازق وتحريره من الخوف من الجوع والفقر) وأثر المعنى الرمزي في المعنى الفعلي (مضاعف التحرير من عبادة الدنيا بوجوده السوي والإخلاد إليها بوجوده المرضي أو بعدمه) والمعنى الموحد هو المعنى المعقد الجامع لكل هذه المعاني. ولذلك فهو عصي على التحديد. والشبع الغذائي يجمع بين البعدين الفعلي والرمزي وهو شامل لكل الحواس سلبا بمعنيين: فالجوع يجعلها تشعر بحدة بكل حواسها لماله صلة بالغذاء والشبع يجعل الغذاء يفقد التأثير على الحواس فتضعف (والواقع أن معنى رمضان لا يفهم إلا بهذه الغاية: فهو يجعل الغذاء عبادة لأنها تصبح محيية للحواس كلها)[91]. وبهذا المعنى فإن الذائقة الغذائية لم تستعمل لتسمية الذائقة الفنية بالصدفة: فالفن نوع من الغذاء الروحي أو بصورة أدق هو الغذاء الذي يغذي الحواس بالغذاء الرمزي.

• الشكل الثاني: بنية الرزق.

	مفهوم الذوق المعقد				
البنية الثابتة	رزق مادي	أثر ر. ر. في ر. مادي	مبدأ الوحدة بين العناصر	أثر ر.م. في ر. روحي	رزق روحي
	الغذاء	ش. بالوفرة أو القناعة	الفرقان	ش. بالندرة أو اللاقناعة	الرضا

ويمكن أن نواصل بالنسبة إلى الحدود الأخرى. لكن المهم هو الأصلان العنصريان أي الذوق والرزق وتلاقيهما وهما خالصان لأن البقية تابعة وكلها في الحقيقة تعود إلى الأصل الجامع بينهما أعني وجود الإنسان في معناه الكياني ودين الإنسان في معناه العياني وكلاهما حياة وإرادة وقدرة وعلم إما من حيث هي صفات الإنسان من حيث هو موجود (الوجود) أو من حيث هي وجدانات ناتجة عن وعي الإنسان بكونه مدينا بالوجود للواجد صاحب الجود (الدين). فتكون هذه المعاني الأربعة المقومة لوجود الإنسان ولوجدانه موازية في كل هذه الحالات لهذه القيم التي تدور حولها قصة يوسف في القرآن الكريم.

لكنها في حالة سيادة الذوق يكون المقدم منها هو **الحياة والإرادة** دليل القيام وغايته الروحية (العيان الديني) وفي حالة سيادة الرزق يكون المقدم هو **العلم والقدرة** دليل القيام وأداته (الكيان الوجودي). وفي حالة سيادة الذوق يكون العلم والقدرة في خدمة الحياة والإرادة. وتلك هي الحالة السوية من العمران الإنساني. وفي حالة سيادة الرزق ينعكس الأمر فتكون الحياة والإرادة في خدمة القدرة والعلم. وتلك هي الحالة المرضية من العمران. وهذان الأمران هما مصدر كل أدواء العمران عندما يصبحان متنافيين إلى حد التلاغي بسبب كونهما لم يُفهما الفهم القويم فلم يُحدد نوع التعامل معهما التعامل السديد.

والمهم أن صف الوعد (=المستخلَف) وصف الوعيد (=المستبدَل) لا يحددهما إلا طبيعة العمل بهذه الاستراتيجية[92]. لذلك فهما متداولان بين الأمم. والقرآن يحدد هذا الإطار العام تحديدا خبريا وإنشائيا: أي إنه يبين من خلال بعض الأمثلة التاريخية كيف تعمل الاستراتيجية وكيف ينبغي أن تعمل عند تعليل الخلل الحاصل في تلك الأمثلة. وهذه مناسبة لحسم أمر طالما حيرني ولا أظنني الوحيد الذي يحيره هذا الأمر: **فالقرآن يتكلم على تفضيل بني إسرائيل كلاما يكاد يستفز جل المسلمين وكل العرب كلاما لا يكاد يكون مفهوما وخاصة في الظرف الحالي لولا ربطه بهذه الاستراتيجية**[93].

فلو كان المقصود تفضيلهم بمعنى «الشعب المختار» لما قبل العقل ذلك وخاصة في لحظة إيهام مضاعف: فإسرائيل الحالية تزعم أنها من جنس إسرائيل التي يتكلم عنها القرآن والسطحيون من المفكرين العرب ذهب بهم الغباء إلى نفي ما يقول القرآن عن الفراعنة واليهود وتصوير ذلك على أنه من جنس اختلاقات إسرائيل الحالية أعني مثل تضخيم ما يسمى بالمحرقة. لكن قصد القرآن هو ما بيناه من معنى لصف الوعد: **أي إنهم كانوا مستخلفين لما كانت شروط الاستخلاف متوفرة فيهم وهذه الشروط ليست مطلقة إلا في المطلق أما في التاريخ الإنساني فهي نسبية إلى حال الأخلاق والعلم في العصر**. كانوا أفضل في عصرهم لوعيهم ببرهان الرب. واليوم نعتبر إسرائيل من المستبدلين وليست من المستخلفين لأنها عكس إسرائيل القرآنية لنسيانها برهان الرب ولعملها بقيم تنافي القيم القرآنية التي هي القيم الكونية. فإذا قايسنا النسب فعوضنا القيم في البنية المجردة للعلاقة بين المستبدلين والمستخلفين كنا نحن يهود موسى وكانت سياسة أمريكا سياسة فرعون وإسرائيل الحالية ليست إلا مجرد أداة من أدوات فرعون عصرنا ولعلها هي هامانه وخاصة عند المسيحية المتصهينة.

فيكون أقرب الشعوب لتطبيق الإستراتيجية القرآنية وسياسة العمران بمقتضاها هو صف الوعد والأبعد هو صف الوعيد دون حصر ذلك في أمة بعينها حتى بعد نزول القرآن بدليل انحطاط أمة الإسلام سلبا وبدليل شروعها في الاستئناف لما أدركت هذه الحقيقة إيجابا. وغالبا ما يكون الصف المستخلف في بداية الاستبدال هو الأضعف ماديا والأقوى روحيا والصف المستبدل هو الأضعف روحيا والأقوى ماديا. لذلك كان أهم مضمون للآية 60 من الأنفال غير مفهوم: ﴿وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ... ﴾ فهؤلاء الأعداء المجهولون هم من يصبحون معلومين بفضل فهم الاستراتيجية القرآنية. إنها علل الاستبدال التي ينبغي أن نعد لها القوة الحقيقية التي هي علل الاستخلاف.

• مضمون المقدمة والخاتمة من سورة يوسف عليه السلام:

لم نطل الكلام في هذه الأغراض رغم أنها ليست أغراض القصة فحسب بل هي **حدود المعادلة الكلية في كل الإستراتيجية** سواء نظرنا إليها في الجماعة نفسها أو بين الجماعات في السلم والحرب على حد سواء. لكن المهم للاستراتيجية أنها تنظر إليها من حيث هي رهانات التنافس أو الصراع بين الصفين المتقابلين حول الرهان التاريخي الشامل. فكيف صاغت سورة يوسف ذلك؟

ذلك ما حددته الخاتمة تحديدا صريحا لا لبس فيه: ففي الخاتمة يرمز القرآن إلى طبيعة الرهان الاستراتيجي الشامل في كل مراحل التاريخ الإنساني بالمعاناة التي يلاقيها الأنبياء خلال تبليغ الرسالة: **وإذن فالرهان الشامل هو عينه رهان الرسالة من حيث هي سعي إلى تحرير الإنسانية**.

وتبين الخاتمة كذلك طبيعة الاستراتيجية وكيف تحقق انتصار النظرة التي تقدم مبدأ التاريخ الخلقي على مبدأ التاريخ الطبيعي أعني نظرة جماعة الصف الذي يوجه إليه وعد الاستخلاف في مواجهة النظرة التي تقدم مبدأ التاريخ الطبيعي

على التاريخ الخلقي وهي نظرة جماعة الصف الذي يوجه إليه وعيد الاستبدال.

إن اكتشاف هذه العلاقات وحدها كافية لبيان الطابع الثوري للاستراتيجية القرآنية: فالتفاعل الموصوف في الشكل الأول والتفاعل الموصوف في الشكل الثاني مثلا بين حدي معادلة التاريخ في التدافع يكونان متناظرين بصورة عجيبة كما يبينه الشكل الثالث. فالحد المستخلف في المعادلة التاريخية يغلب عليه البعد الفعلي من الذوق، وحدُّها المستبدل يغلب عليه البعد الرمزي منه. لكن العلاقة في الرزق هي بالعكس تماما. فالحد المستخلف من المعادلة يغلب عليه الرزق الرمزي والحد المستبدل منها يغلب عليه الرزق الفعلي: **ومعنى ذلك أن الحد المستخلف في معادلة التاريخ الإنساني تغلب عنده الحياة والإرادة أو مقوما القضاء دائما وأن الحد المستبدل فيها تغلب عنده القدرة والعلم أو مقوما القدر دائما.**

• الشكل الثالث: بنية العلاقة بين المستخلفين والمستبدلين.

مدار الاستراتيجية			مجالات التقويم ومعين مواد العلاقات بين البشر				
			الذوق	س.ذ.	الرزق	س.ر.	س.الوجود
	المستبدلون «ج.1»	ص.1	−	−	+	+	تقديم المادي
		ص.2	−	−	−	−	يأس وعدمية
	المستخلفون «ج.2»	ص.3	+	+	−	−	تقديم الروحي
		ص.4	+	+	+	+	أمل وإيجابية

لذلك فالتاريخ يبدو صراعا بين الصف القوي ماديا والضعيف روحيا من جهة والصف القوي روحيا والضعيف ماديا من جهة ثانية وذلك في الجماعة

الواحدة وبين الجماعات المتجاورة. فيكون القانون عاملا في السياسة الداخلية والدولية على حد سواء دون أن يكون ذلك دالا على تقدم القانون الطبيعي على القانون الخلقي بدلالة تأييد المستخلفين وخذلان المستبدلين. فالغلبة تكون دائما للمستخلف على المستبدل في ما يشبه حرب مطاولة يخسرها الأول لفقدانه الأمل والصبر ولكفره بالقيم الخلقية ويربحها الثاني بما عنده من أمل وصبر وإيمان بالقيم الخلقية. وهذا هو مضمون قسم الخاتمة في سورة يوسف. أما قسم المقدمة فهو يتضمن الشروط الضرورية والكافية لتبليغ الدعوة شروطها التواصلية. فهو يبين حاجة الخطاب الكوني في الرسالة الخاتمة إلى أن يكون ذا أسلوبين في التواصل:

أولهما يكون بلسان أمة معينة هو في حالة الرسالة القرآنية اللسان العربي لرسم المعنى وخاصة ليكون الخطاب معينا للعينة البذرة.

والثاني أن يكون بلسان كوني هو القص الروائي لرسم معنى المعنى لئلا يبقى فهمه مقصورا على العرب فيتم التحقيق الكلي[94].

فأما الحاجة إلى لسان معين فالعلة فيه هي أن يكون الخطاب مفهوما عينيا وبمعناه المباشر من أجل تحقيق الأمة البذرة: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[يوسف 2][95]. وأما الحاجة إلى لسان كوني فحتى يكون الخطاب كليا قابلا لعلاج كل الوضعيات التاريخية التي هي البنية العامة للرهان التاريخي موضوع الاستراتيجية: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَـذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾[يوسف 3][96]. والجامع بين المستويين من الخطاب هو مضمون الآية الأولى: ﴿الَر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾[يوسف1].

آليات العلاج ما بعد العلمي علامتاها الاستدلال المنطقي والمعادلات ذات المتغيرات: سورة البقرة[97].

الأولى: علامة منطقية تتمثل في تقدم منطق القضايا فيها على منطق المحمولات لأن البنية العامة للاستراتيجية مبنية على نظرية العلاقات أكثر مما هي مبنية على نظرية الجواهر ذات الصفات الثابتة إذ لا وجود إلا لذات واحدة ثابتة هي الله. وكل ما عداه مخلوقات مؤلفة من إضافات وعلاقات هي ما قضاه الله بإرادته وقدَّره بعلمه[98].

الثانية: علامة رياضية تتمثل في قابلية المضامين العينية لهذه الآيات قابليتها للحذف لتبقى كالخانات الخالية متغيرة المضمون بتغير قيمها كمتغيرات رياضية قيمها هي المضامين التاريخية التي تتبدل مع التغير التاريخي حتى يتبين أن الثابت البنيوي هو البنية الرياضية في ما يشبه المعادلات التي تصوغ المقومات الثابتة للوجود الإنساني في علاقته بالوجود الإلهي.

وتتبين كل هذه المعاني من خلال استنباط البنية الصورية لعلاج الشأن الإنساني العلاج الشامل الوارد في سورة البقرة. فلو نظرنا إلى ما يرد فيها من أعيان ذكرت بالاسم أو بالوصف قيما لمتغيرات كلية كما أسلفنا فجردنا المتغيرات من القيم العينية لتحرير العلاج من التعيين المضموني لاستخرجنا شبكة بنيوية قابلة للتطبيق على كل اللحظات الحاسمة في تاريخ تطور البشرية القيمي عامة ولأمكن استعمال هذه الشبكة لفهم لحظتنا الراهنة خاصة بمجرد وضع أعيان بالاسم أو بالوصف بديلة من الأعيان التي رفعناها منها: **والقيم العينية تتعين بمقتضى ما يجري فعلا من أحداث تاريخية يتميز فيها الصفان مع من انحاز إليهما في عمل الفواعل القيمية.**

وإذن فانتخاب الآيات والسور فضلا عما استوحيناه من البحث في إطار فهم التاريخ وأفقه يمكن أن نؤيدها بالاستقراء من العينة النموذجية التي ملئت بها هذه الخانات فأعطت للمتغيرات قيما تاريخية معينة كما وردت في سياسة الرسول. ذلك أن هذه السياسة تطبيق للاستراتيجية القرآنية وهي متأخرة عنها عند واضعها لكنها متقدمة عندنا في سعينا لفهمها ولفهم النص القرآني بها: فتلك وظيفة الأمثلة والعينات إذ تساعد على فهم المعاني الكلية.

وتحديد العلاقات الاستراتيجية بين هذه الحدود من خلال استقرائها في تعينها الوارد في سياسة الرسول المتعالية بطابعها النموذجي على المكان والزمان يكفي فيه تحليل سورة البقرة بشرط أن نعتبر الأعيان المذكورة فيها قيما تقبل الاستبدال بقيم أخرى تقبل التعيين بحسب مراحل التاريخ الإنساني من خلال مصفوفتين من المتغيرات تمثلان جوهر المعركة بين خياري فلسفة التاريخ والوجود الإنساني:

خيار المؤمنين بالقيم المتعالية ويرمز إليهم بالمستخلفين وهم الذين يقدمون قانون التاريخ الروحي على قانونه الطبيعي دون تناف.

وخيار نفاتها ويرمز إليهم بالمستبدلين الذين يكادون يلغون القانون الروحي ولا يبقون إلا على القانون الطبيعي.

ذلك أن الاستراتيجية حتى في لعبة الشطرنج تقتضي تصور الأمر معركة بين صفين مهما تعددت مكوناتهما رغم جريان المعركة في أفق لا يعتبر الصدام أصلا بل هو فرع عن أصل هو اللقاء والتعاون الذي يستعمل التنافس أداة من أدواته لتحقيق غاياته: والأصل في لعبة الشطرنج مثلا هو اللقاء للعب والصراع في اللعب ليس أصلا بل فرع عن الأصل وهو قابل لأن يكون تعاونا من أجل تنمية فكر المتلاقين في اللعبة حتى وإن عرض لذلك اللقاء أن يتصف بالصدام. والدليل أن كل صف تجري فيه هو بدوره المعركة نفسها فتكون سر حيويته وإن كانت

السمة الغالبة عليه هي ما يجعله أهلا للاستخلاف في حالة تحويل المعركة إلى غاية بدل كونها أداة يحق عليه القول بالاستبدال. والتغير الذي ينقل من عهد المستبدلين إلى عهد المستخلفين في مستوى التاريخ الكوني وخاصة عندما يتعلق الأمر بما هو مطلق لكونه كليا وخاتما يرمز إليه من حيث هو معركة قيم مطلقة بمفهوم تحديد القِبلة في سورة البقرة:

وإذن فقيم مصفوفة المتغيرات الأولى هي القيم التي حددتها الجماعة المستبدلة التي بيدها سلطان العصر في العالم وتتصف بصفتين:

أولاهما تفسر كونها حائزة على السلطان أي إن الله قد حباها بشروط موضوعية تجعلها صاحبة سلطان العصر في المجالات التي تتألف منها المصفوفة. ومن ينكر ذلك لا يمكن أن يفهم كيف لها بالسلطان الذي بيدها إلا إذا كان مثل المصفوفة التي اتجاهها الغالب هو نفي أن يكون لله سلطان على التاريخ.

والثانية أن خيانة الأمانة قد غلبت عليهم فلم يحترموا شروط الاستخلاف في الأرض فباتوا بحاجة إلى من يدفعه الله ليمنعهم من الفساد في الأرض في كل مجالات المصفوفة التي هي واحدة ولا تختلف إلا بالقيم التي تملأ خانات المصفوفة. والقيم العينية لهذه المصفوفة المتغيرة تتغير بتغير الجماعة. ففي سورة البقرة تحالف اليهود والمسيحيون ولعله ليس من الصدف أن يكون الحلف نفسه ممثلا للمصفوفة صاحبة السلطان الطاغي في لحظتنا من جنسه.

ولتكن قيم المصفوفة المتغيرة هي القيم التي تمثلها خيارات الجماعة المستخلفة أعني الجماعة التي تؤمن بأن الله كلفها بتحرير الإنسانية من فساد الجماعة المستبدلة وهي تتصف بصفتين كذلك:

أولاهما هي صفة تمثيل الوفاء للأمانة لتكون أهلا للاستخلاف ومن ثم فهي المرشحة تاريخيا لتكون البعض المدفوع للتصدي للبعض المفسد في الأرض.

والثانية هي صفة الجهاد التي تثبت الأهلية لهذه المهمة مهمة نزع السلطان من يد الجماعة صاحبة مصفوفة المتغيرات الأولى. والقيم العينية لهذه المصفوفة المتغيرة تتغير بتغير الجماعة. وهي في سورة البقرة أمة محمد صلى الله عليه وسلم ولعله ليس من الصدف أن تكون في لحظتنا الحالية هي الممثلة لقيادة هذا الصف كذلك.

فتكون الاستراتيجية وراء السياسة هي استخراج الثوابت من أعيان التعامل بين هاتين المصفوفتين اللتين تتغير قيمهما رغم ثبات خاناتهما لكونها هي مقومات الاستراتيجية الثابتة التي حددناها أعني **خانة مقوم المضمونات وخانة مقوم مادة العمران وخانة مقوم أحياز العمران وخانة مقوم صورة العمران وخانة مقوم الحل الشامل الذي يمكن من تحديد العلاقة السوية بين كل هذه العناصر أعني ما تم تحديده في الآية 38 من «الشورى»: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ مطبقة على الأوطان وعلى المعمورة.** والمتغيران اللذان تسمى بهما الجماعتان في المعركة التي تضبطها الإستراتيجية هما الجماعة المستبدلة وقد رمزنا إليها بـ:«ج.1» والجماعة المستخلفة وقد رمزنا إليها بـ:«ج.2».

• الشكل الرابع (وهو عين الشكل الثالث)

			مجالات التقويم ومعين مواد العلاقات بين البشر				
مدار الإستراتيجية			الذوق	س.ذ.	الرزق	س.ر.	س.الوجود
	المستبدلون «ج.1»	ص.1	–	–	+	+	تقديم المادي
		ص.2	–	–	–	–	يأس وعدمية
	المستخلفون «ج.2»	ص.3	+	+	–	–	تقديم الروحي
		ص.4	+	+	+	+	أمل وإيجابية

وبفضل هذه العلاقة بين صفي المعركة التاريخية بين المستبدلين والمستخلفين نفهم أمرين يمثلان اليوم قلب التاريخ الكوني:

كون الرسالة الخاتمة ليست رسالة جديدة بل هي تصحيح لتحريف الرسالات السابقة تصحيحا لا يقتصر على جدل النصوص بل هو يقتضي التدافع التاريخي.

وكون منزلة الإسلام معضلة الحضارة التي حققت كل مراحل النزول إلى حد اعتبار علاجها موضوع الحرب العالمية الرابعة.

فإطلاق الوحدانية الكلية للإلهي قد تحققت دون منازع في الإسلام لله من حيث هو صاحب السلطان المطلق في العالم قياما ونظاما: **آية الكرسي**. لذلك فإنه يحق لنا أن نعتبر وحدانية القرآن نهاية الصعود في مسعى الإنسان لإدراك التوحيد التام ومن ثم فالإسلام هو الدين الخاتم إذ لم يبق بعد ذلك من تصور للإلهي أسمى من التصور الذي حددته عناصر سورة الإخلاص الخمسة بموجبتين وسالبتين وأصلهما المتقدم عليهما: ﴿ (قُلْ): {هُوَ}[99] اللَّهُ أَحَدٌ{+} اللَّهُ الصَّمَدُ{+} لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ{−} وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ{−}﴾.

والمعلوم أن أزمة الإنسانية الحالية كلها سببها الشرك بين الله والإنسان الشرك الذي ألَّه أصحابُه الإنسانَ وزعموا أن الله قد مات: **فلم يعد الإنسان يؤمن بشيء يعلو عليه فعاث في الكون فسادا**. ونفي التوحيد الكلي تحقق دون منازع في المسيحية التي اعتبرت الله قد حل في ابنه رمزا لتأليه الإنسان أو الشرك المطلق. لذلك فالمسيحية بكل أشكالها هي بداية الهبوط وغايته الهبوط الذي بدأ بفكرة حلول الله في المسيح وانتهى بتأليهه الإنسان الذي اكتمل في النسبوية ما بعد الحداثية غاية لهذا الهبوط مع وساطة فلسفية لاهوتية واضحة تمثلها قراءة هيجل لألغاز المسيحية وتأويله لتأليه عيسى ودلالة الحروب الصليبية في صلتها بموت الله.

ويمكن أن نعتبر المسيحية بهذا المعنى قابلة للتعريف بعكس معاني الإخلاص الخمسة بمجرد قلب علامتي الإيجاب والسلب مع قلب الترتيب أعني بقراءة السورة من النهاية إلى البداية: «{له كفؤ أحد (=ابنه)} {ولد (ابن الله) ويلد (كل من يحل فيه المسيح وخاصة البابا)} {ليس صمدا (لأنه مؤلف من ثلاثة} {وليس أحد (لأن له شركاء)} { وإذن فلا تقل هو (بل قل هم)}».

وهذه المقابلة ليست متكلفة. فهي مضمون تبرئة عيسى -عليه السلام- من التحريف في سورة آل عمران 79: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ (=**عيسى عليه السلام**) أَن يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ (**النقل والتأويل**) وَالْحُكْمَ (**العقل والتحليل**) وَالنُّبُوَّةَ (**القدرة على الجمع بينهما في الاتجاهين ومن ثم التوحيد بين أسلوبيهما) {وذلك هو تعريف الرسول في القرآن الكريم}** ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ (**تبليغ الرسالة**) كُونُواْ عِبَاداً لِّي مِن دُونِ اللّهِ. وَلَـكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ (**التتريل**) وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ (**الحكم**) ﴾. لذلك فهذا الفهم للنقلة من التسامي إلى أكثر تصورات الله تنزيها من التشبيه مع أسمى المخلوقات إلى التداني إلى أكثرها تشبيها به فهم قرآني خالص.

وهذا التأويل القرآني الواضح ربط المسألة بالدور التحريفي للسلطة الروحية التي توظف الدين لمصالحها المادية فتحول البعض للبعض أربابا كما هو بين من آل عمران من 80 إلى 83: ﴿وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلاَئِكَةَ وَالنِّبِيِّيْنَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ*(...)أَفَغَيْرَ دِينِ اللّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾. ليس لي إذن في هذا الفهم إلا دور ربطه بتطور التاريخ الفعلي للفكر الإنساني عامة (وحدة الأسلوبين النقلي والعقلي) في بعده الديني رمزا إليه بالكتاب (التأويل) مطبقا على الحكم وموضوعه (تأويل التحليل) وبعده الفلسفي رمزا إليه بالحكم (التحليل)

مطبقا على الكتاب وموضوعه (تحليل التأويل)[100]. لكن تاريخ الدينين المسيحي والإسلامي يفرض علينا علاج المشكل التالي: كيف تقدمت بداية الهبوط إلى حضيض التشبيه على نهاية الصعود إلى أوج التنزيه؟ الجواب عن هذا السؤال عسير جدا رغم كونه شرط فهم عودة القرآن إلى إبراهيم -عليه السلام-.

فعلينا قبل علاجه أن نحلل أمرين لنفهم المنظورين المتقابلين للعلاقة بين الإسلام من حيث هو إصلاح للتحريفات السابقة وما يسمى بالإصلاح المسيحي الذي هو عودة المسيحية إلى اليهودية بداية تبدو تحريرية من الكنسية وغاية هي جوهر التهويد المطلق كما هو جلي من المسيحية الصهيونية:

الأول هو جواب هيجل على ما يناظر هذه المسألة وبه نبدأ لما سيتضح من العلل.

والثاني هو جواب القرآن الذي نؤخره في تحليلنا لعلاقته بالجواب عن المشكل الثاني.

الجواب الأول: فقد اعتبر هيجل الإصلاح البروتستنتي ثمرة للمخاض الطويل الذي مر به هذا المعنى المسيحي (الذي يعتبره أصل الحداثة أعني اكتشاف الذاتية أو مفهوم الإنسان الكلي بتوسط بنوة المسيح لله وموته فداء للإنسانية) بالمقارنة مع النجاح السريع المستند إلى الإسلام الذي يعتبره عبادة الكلي المجرد ويطلق عليه اسم الثورة الشرقية التي تلغي كل تعين فتجعل الإنسان عبدا لله بإطلاق. ومعنى ذلك أن هيجل يعتبر المسيحية آخر الأديان رغم أنه لا ينكر الدين الإسلامي ولا ينفي نبوة محمد بخلاف المفكرين المسيحيين. وإذن فالحل الذي يراه هيجل هو اعتبار الدين المسيحي صنفين بحسب المرحلتين اللتين مر بهما: ما قبل الإصلاح وما بعده.

والمرحلة الأولى مجرد فكرة والمرحلة الثانية تحقيق لتلك الفكرة لأن الذاتية ينبغي أن تمر بمرحلة الوعي لتصل إلى مرحلة الوعي بالوعي ومن ثم

فحقيقة المسيحية حسب هيجل هي الإصلاح الجرماني الذي قرأ الإنجيل وفهم نصه اليوناني الذي أول بضوئه كتاب التوراة العبراني: وتلك هي العلة العميقة للصراع بين الصهيونية والنازية. فكلتاهما تقول بالشعب المختار دينيا عند الأولى وفلسفيا عند الثانية. وهكذا فقد اجتمعت مراحل الهبوط من إطلاق إثبات الإنسان إلى حد التأليه إلى إطلاق سلبه إلى حد التسفيه فأصبح ريشة في مهب الريح بحسب الجدل العضواني(داروين) والتاريخاني (ما بعد الحداثة).

الجواب الثاني: هو ما يمكن أن أستنتجه من القرآن الكريم. وهو ذو درجتين:

أولاهما هي الأصل وبحسبه فإن الإسلام لا يقبل الترتيب بحسب التوالي الزماني للأديان كدين من بين الأديان لأنه لا يدعي أنه دين جديد. فهو الديني في كل دين طبيعيا كان الديني أو منزلا ومن ثم فهو الأول والآخر. فالدين عند الله حسب القرآن هو الإسلام، وهو الفطرة. لكن ذلك لا ينبغي أن يستنتج منه المتعجل أن التوالي الزماني خال من المعنى عند نسبته إلى الإسلام، وتلك هي العلة في وجود الدرجة الثانية من الجواب:

فحقيقة الديني في كل الأديان هي ما يذهل عنه الإنسان فيصبح نسيا من النسيان يقتضي استئناف البيان.

وذلك معنى الذكر في القرآن الكريم: التذكير بهذه الحقيقة الواحدة. وهو بذلك متمم لمكارم الأخلاق بمعنى أنه الحائل دون الأخلاق التي تنكص بالبشرية إلى الغفلة والنسيان في مجالات القيم الخمس: قيم الذوق والرزق والنظر والعمل والوجود. وهو خاتم بهذا المعنى رغم أن الرسالات تامة في كل مرة ولا تحتاج إلى استكمال. إنها جميعا واحدة من حيث الحقيقة الكامنة في كل رسالة متقدمة وهي جوهريا كل ما تضمنته سورة يوسف. لكن الرسالتين الأخيرتين قبل الختم المحمدي أفسدتا الرسالتين الأوليين بما طرأ عليهما من تحريف حولهما إلى

عكسهما ولم ينج من التحريف إلا الرسالة الوسطى أعني رسالة إبراهيم -عليه السلام- لذلك اعتبرها التذكير الخاتم بداية التدبير الحاسم: **وهي رسالة سؤالها الأول والأخير هو سؤال التوحيد.**

فاليهودية بتحريف رسالة موسى -عليه السلام- صارت نقيض رسالة نوح -عليه السلام-: الأولى جاءت لتنجي كل الكائنات باستئناف الحياة على قيم الرسالة وتحريف الثانية التي من المفروض أن تكون تذكيرا بالأولى جعلها رسالة شعب مختار لا ينجي إلا قبيلة ويغرق الحضارة لتأسيس عبادة العجل الذهبي فذهب جهد موسى سدى.

والمسيحية بتحريف رسالة عيسى-عليه السلام- صارت نقيض رسالة آدم -عليه السلام-: الأولى جاءت بتبرئة الحياة العاطفية والجنسية وتحريف الثانية التي من المفروض أن تكون تذكيرا بالأولى جعلها خطيئة موروثة لتأسيس سلطان الكنيسة على الذوق والنظر والرزق والعمل ومن ثم لتحقيق ما حذرت منه الآية 80 من آل عمران.

كيف نجيب الآن عن السؤال أعني كيف نفهم تقدم بداية الهبوط (التحريف المسيحي) على نهاية الصعود (الإصلاح الإسلامي) في نضوج الوعي الديني بمفهوم التوحيد فنعللها بمقتضى ما يجري في التاريخ الفعلي؟ جوابنا في الحقيقة ليس جوابا عن السؤال في صيغته الساذجة لأنه يقتضي قبل ذلك بيان أعصى المسائل عن الحل في قضية الترتيب من خلال اعتراض بين لكل ذي بصيرة على جواب القرآن بدرجتيه عودة من الأخيرة إلى الأولى. وهذا الاعتراض بفرعيه هو عينه حجتا التكذيب بنبوة محمد حجتاه الرئيستان. فما الذي يضمن أن يكون التذكير المحمدي أخيرا؟

أتكون الإنسانية قد أصبحت منزهة عن النسيان فتستغني عن استئناف البيان بعد القرآن؟ الرد بوعد الحفظ لا يكفي لأنه لا يقنع به غير المؤمن بالقرآن

فلا يكون رد البرهان. ومن ثم فلا بد من تحديد الشروط الفعلية التي تمكن المسلمين من أداء دورهم في التدافع بين منطق الصعود ومنطق النزول القيميين حتى تتحقق الشهادة على العالمين.

وكيف يمكن أن يكون الدين كونيا بالمعنى التوزيعي أي أن يكون لكل أمة نبي بلسانها ثم نزعم القرآن موجها للبشرية كلها بل وللإنس والجان لأنه عين الحقيقة الدينية الكلية في كل الأديان طبيعيها ومنزلها؟ ومن ثم فلا بد من تحديد الشروط الرمزية التي تمكن المسلمين من أدوات التواصل التي لا يكفي فيها الخطاب اللغوي؛ لأن اللسان لا يغني عن غيره من سبل البيان التي اعتمد عليها القرآن.

رد الاعتراضين بالحجة العقلية يجيب عن سؤالنا لأنه يبين طبيعة الحجة التي لا جدال فيها. فالتذكير الذي لا ينسى ينبغي أن يكون تذكيرا متواصلا في أحداث التاريخ الفعلي ليبقى متواصلا في معانيها ومن ثم فهو تذكير فاعل في ساحتي التاريخ البشري أو بُعدي الإبداع الحضاري: **بُعد القوة الرمزية وبُعد القوة المادية في أصناف القيم الخمس**. أما التواصل فدليله قائم ومشهود بالعين المجردة. فهو عين الصراع الدائم مع ممثلي درجات النزول الخمس من تأليه الإنسان في بداية التحريف المسيحي إلى تسفيهه في غاية التحريف المسيحي أو المسيحية الصهيونية: **لذلك فمنذ نزول القرآن إلى اليوم لا يزال التاريخ الكوني معركة بين التذكير المحمدي بمراحل الصعود والفرض الغربي لمراحل النزول وليس ذلك مجرد دعوى بل يكفي النظر في ما يجري حاليا غاية لحروب تواصلت من حروب الفتح والصليب والاسترداد والاستعمار والتحرر.**

والمعركة لم تحسم بعد لذلك فلا يمكن أن نحكم على نتائجها فنزعم أن المسلمين هم المهزومون في مجالات القيم الخمس. فهزيمتهم رغم طول عهدها

في الظاهر ليست هزيمة بل امتحان وفرصة للاستئناف. و عدم حصول الهزيمة المزعومة يمثل الدليل الذي لا غبار عليه على صحة الدعوى. فلا يمكن نسيان التذكير المحمدي من دون القضاء على الحضارة الإسلامية. لكنها تملك قلب العالم وخمس سكانه مع شروعها الفعلي في استئناف دورها الكوني فضلا عن كون المسلمين هم شباب العالم بخلاف الحضارة الهرمة التي تحاربهم.

وأما علاج المفارقة الناتجة عن خصوصية اللسان وكونية البيان في القرآن فذلك هو العلة الحقيقية للبحث في دلالات الحج مدخلا لتحديد دور المسلمين في الإبداع القيمي عامة. فلو بقي الإسلام مجرد خطاب لا يبلغ إلا باللسان لبقيت الرسالة مقصورة على العرب أو على من يتعلم العربية من بني الإنسان. لكن دعوته حواملها كل حوامل القيم التي يحددها القرآن الكريم للذوق والرزق والنظر والعمل والوجود ليس في مستواها الرمزي من حيث هي مثل عليا فحسب بل في مستواها الفعلي من حيث هي مشروع سياسي يحقق أمة تكون المعلم الحضاري الذي تتعين فيه هذه القيم. وبذلك تكون أدوات التبليغ اللسانية أقل الأدوات استعمالا ولا يلجأ إليها المسلم إلا إذا أراد لعلمه بالقرآن استكمالا.

لكن الضمور الذي أصاب المستوى الرمزي من الإبداع الذوقي والرزقي والنظري والعملي والوجودي في الحضارة الإسلامية بسبب معركة الديكة بين النخب الأصلانية والنخب العلمانية في عصرنا وبين نخب العلوم النقلية ونخب العلوم العقلية في العصور الوسطى كاد أن يقضي على أدوات التبليغ الكونية في الرسالة المحمدية. نسي الجميع أن علوم الآيات بمعناها العام (التي تعود إلى الوجود كله الذي تقيمه أصناف القيم الخمس) التي تتكلم فيه الآيات بمعناها الخاص (التي هي وحدات نص القرآن الدنيا) والعمل على علم بتلك العلوم بحسب قيم موضوعاتها (إذ إن العلوم نفسها أحد الموضوعات المقيمة) كانت ولا تزال أهم أدوات التبليغ الغني عن التشدق باللغو المتلفز والمذيع.

وأخيرا فإن التذكير بغاية الصعود ينبغي أن يأتي بعد حصول بداية الهبوط المتضمنة لغايته. ذلك أنه لا معنى لعلاج مرض لم يحصل. فلو لم تمرض البشرية مرضا يدفع بها إلى البحث بعقلها ووجدانها عن العلاج الشافي لكانت في غنى عنه. لذلك فإن أصل الوجود يصبح منتظرا أن يجود بالحل المحمود. وذلك ما حصل بفضل الرسالة الخاتمة التي لا تدعي الإتيان بمضمون جديد بل تذكر بالمضمون الواحد في كل الأديان عند تخليصها من التحريف المادي (تغيير دال الرسالة) والمعنوي (تغيير مدلول الرسالة). وتذكيرها لا يعتمد على مجرد الدعوة الدينية بالكلام بل هو مشروع سياسي ذو نظام يحقق القيم في وجود الأنام حتى لا يكون التذكير مجرد أحلام. إنه قيم حية يتواصى أصحابها بالحق اجتهادا في مجال الذوق والرزق والنظر والعمل والوجود ويتواصون بالصبر جهادا لتحقيقها بالفعل: **لذلك فمحاولتنا هذه ليست إلا استكمالا لمشروع ابن خلدون وابن تيمية في تحقيق شروط الإصلاح المتواصل أعني المعنى الحقيقي للاجتهاد بمعيار التواصي بالحق والمعنى الحقيقي للجهاد بمعيار التواصي بالصبر في مؤسسات حددنا بعضها في غير موضع.**

• الدلالة النقلية لتغيير القبلة:

إذا كانت الدلالة العقلية كما سنرى لاحقًا تعتمد على تحديد عوامل التأثير التي ننسبها إلى دور المسجد الحرام أعني وحدة الزمان والمكان وفعلي توحيدهما أي الربط الجغرافي والربط التاريخي بين شعوب الأمة والتوحيد الشامل للعناصر الأربعة فإن الدلالة النقلية ترتبط مباشرة مع مقومات أبدية التذكير الفعلية أعني شروط الدفع الإلهي في التقابل بين الصعود والهبوط القيميين رمزيا وفعليا. فهي تعتمد على معنى التذكير من حيث هو راجع إلى تخليص الدين من تحريفي أهل الكتاب خاصة بعد أن اكتمل التوحيد بينهما التوحيد الذي بدأ في ما يسمى بالإصلاح وجاهلية المشركين لتعميم اتصال المطلق بكل البشر وعدم احتكار الوحي والحقيقة (لكل أمة رسول بلسانها) ولتوحيد البشرية (الرسالة الخاتمة موجهة إلى كل البشر بل وإلى كل المخلوقات). وهذا المعنى حدده الإسلام عندما أشار إلى القصد من تغيير القبلة. كما أشار الإسلام للتخليص من التحريف والجاهلية من حيث هو تجاوز ما يفقد البشرية وحدتها عندما عرف الطاغوت[101] بممثليه: السلطة الروحية المستعبدة للإنسان بالاستحواذ على رزق الله الروحي والسلطة الزمانية المستعبدة للإنسان بالاستحواذ على رزق الله المادي.

• معنى تغيير القبلة:

كل من يعتبر بيت المقدس أولى القبلتين لا يقول إلا ظاهرا من الحقيقة. فهي القبلة الأولى في الترتيب الزماني إذا حصرنا تاريخ الإسلام في لحظة الصدر الزمانية فصلا له عن التاريخ القرآني للدين بمفهومه المطلق حيث يكون الدين عند الله هو الإسلام من بداية التجربة الروحية للإنسانية إلى غايتها. لكنها القبلة الثانية في ترتيب التاريخ الديني الكوني كما يعرضه القرآن الكريم: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْناً وَاتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ

قبلة أولى إلى قبلة ثانية بل هو عودة من قبلة ثانية إلى قبلة أولى، إنه عودة إلى الأصل وامتحان للمسلمين في سعيهم إلى التحرر من التحريف وتحرير البشرية منه. وبذلك تعود إمامة إبراهيم عليه السلام إمامة للناس وليست مقصورة على شعب يزعم نفسه مختارا: ﴿ أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطَ كَانُواْ هُوداً أَوْ نَصَارَى قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِندَهُ مِنَ اللّهِ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة 140].

النقلة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام تأسيس لقبلة كونية كانتها من البداية وهي تعود إليها في الغاية إنها عودة إلى القبلة الكونية الأولى المتقدمة على التحريف وامتحان لإرادة التحرر منه عند المسلمين وعند كل البشر. لذلك أشارت الآية الموالية إلى التحريف بضديده مع المقابلة بين العلم والعمل ما دام التحريف لا يكون إلا عملا شريرا على علم من المحرف إذ هو لا يكون إلا التغيير المادي للنص أو التغيير التأويلي لمعناه: ﴿...وَإِنَّ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة 144].

• معنى التخليص من التحريف:

والأهم من ذلك كله هو دلالة التحريف العميقة المتجاوزة للتحريف من حيث هو حدث تاريخي قام به قوم بعينهم تغييرا لمتن النص أو تأويلا لمعناه إلى التحريف بمعنى إفساد دلالة الشعائر (أفعال الشعيرة) والمشاعر (مكان الشعيرة) الروحية بنقلها من الدلالة الرمزية على مقاصد روحية إلى الدلالة المادية للوساطة التي هي علة التحريف والتي تتكرر في كل الملل ما يجعل تحرير العقيدة من هذا التحريف بالضرورة منطلق إصلاح كل الانحرافات التي تطرأ على العقيدة الخاتمة: **عبادة الطاغوت أعني الوسطاء عبادته التي يرمز إليها توثين الشعائر والمشاعر وسلطان الخرافة أداة الوسطاء الروحيين وسلطان القوة أداة الوسطاء الزمانيين.**

وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾[البقرة 124] حتى وإن لم يذكر مدلول القبلة إلا رمزا بتعيين سيدنا إبراهيم إماما للناس جميعا في الآية التي قبلها علما بأن بناء المسجد الحرام المشار إليه في القرآن الكريم متقدم على المسجد الأقصى بالإشارة نفسها: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً. قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي. قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة 124].

فهذه الإمامة تقتضي بالضرورة أن يكون المسجد الحرام هو القبلة الأولى. ومن ثم فنقل القبلة من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى كان من نتائج التحريف الذي غير دين إبراهيم أو الحنيفية تهويدا لها وحصرا للإمامة في ذرية بعينها حصرا رفضه الله صراحة عندما استثنى في قرآنه الكريم من عهده الظالمين فحدد العدل شرطا لها وعممها على العادل من الناس لتعم النبوة كل الأقوام وتختم في فرع ذرية إبراهيم الثاني. أما القبول بهذه القبلة في بداية الإسلام فكان كما حددته آيات القرآن الصريحة لقصد إلهي مضاعف: فله هدف عرضي هو ديمومة التذكير بهذا التحريف وله هدف جوهري هو **امتحان** إرادة المسلمين خاصة وكل البشر عامة إرادتهم التحرر من التحريف عندما يؤمرون بتغيير القبلة فيسمعون[102].

فالآية 143 من البقرة تبين في جزئها الثاني بعد نسبة دور الشهادة على الناس إلى المسلمين شهادة الرسول الكريم عليهم أن ما كان في تاريخ الصدر أولى القبلتين هو في الحقيقة مجرد امتحان لتحرير الناس من تحريف أهل الكتاب تحريفهم الذي ألغى القبلة الإبراهيمية معوضا المسجد الحرام بالمسجد الأقصى أعني بالقبلة التي أقرها الإسلام في البداية لجعلها فرصة الامتحان المخلص من التحريف: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ...﴾ [البقرة 143]. ومن ثم فتغيير القبلة في القرآن ليس نقلة من

لذلك أشار القرآن الكريم إلى القصد من القبلة فنفى عنه أن يكون تفضيل وجهة بعينها لتكون مستفردة بالتوجه إلى الله: ﴿ وَلِلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة 115]. واعتبر القصد تحقيق وحدة التوجه بصورة توقيفية: ﴿ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ*وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُواْ يَأْتِ بِكُمُ اللّهُ جَمِيعاً إِنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة 147 - 148]. ويكون هذا التوحيد بدلالات الوحدة الخمس التي نخصص لها مبحث الدلالة العقلية للحج إلى الحرم المكي أعني بحسب مؤثرات دور المسجد الحرام:

1- وحدة مكان الأمة.

2- وحدة زمانها.

3- فعل توحيد المكان أو جغرافية الأمة.

4- فعل توحيد الزمان أو تاريخ الأمة.

5- توحيد الأبعاد الأربعة أو الرابطة التي لا تنفصم بين المؤمنين خاصة والبشر عامة: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة 256].

فالآية 177 من البقرة تنفي أن يكون الدين التام منحصرا في مسألة اختيار القبلة وفي الشعائر بل جوهره هو التقيد بمقومات العقيدة وبمقومات الشريعة اللتين حددتهما الآية نصا ليكون القيام بالفروض الخمسة بشرطي القيام بها قياما يستثني صاحبه من الخسر[103]: الشرط النظري أو الاجتهاد من حيث هو تواصٍ بالحق والشرط العملي أو الجهاد من حيث هو تواص بالصبر. فالآية تنص: ﴿لَيْسَ الْبِرَّأَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ[التحديد السلبي].وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ

وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ والضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَـئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ [**التحديد الإيجابي**]﴾. وبذلك تتبين طبيعة الوحدة بين الدنيوي والأخروي من حيث هي جوهر الإسلام. فالبر هو الجمع بين كونية الدين من حيث هو فقه العبادات وأساسها العقدي (الحكمة النظرية التي تؤسسها) والدين من حيث هو فقه المعاملات وأساسها الشرعي:

*لكن جوهر فقه العبادات (الحكمة العملية التي تؤسسها) ليس مقصورا على الفقه بمعناه الاصطلاحي الذي هو فرض كفاية بل هو الفقه الذي يكون فرض عين من حيث هو التواصي بالحق في النظر لفهم قيمة الحياة بإدراك الرزق الروحي أعني الجمال والجلال الدالين على مصدرهما الأتم: الله عز وجل إلها للمؤمنين.

*وجوهر فقه المعاملات ليس مقصورا على الفقه بمعناه الاصطلاحي الذي هو فرض كفاية بل هو الفقه الذي يكون فرض عين من حيث هو التواصي بالصبر في العمل لفهم قيمة الحياة بإدراك الرزق المادي أعني الستر والقيام: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴾[طه 118] أو: ﴿...أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾[النساء 5] الدالين على مصدرهما الأتم: الله عز وجل ربا للعباد.

وبذلك يتضح أن القرآن استراتيجية توحيد بمعيار الأخوة الإنسانية وشروطها: التكافل والعدل الاجتماعيان والاجتهاد والجهاد من أجل تحقيق شروطهما جزءا لا يتجرأ من البر الذي يجمع بين البعدين الدنيوي والأخروي أو فقه المعاملات وفقه العبادات ثمرة شرعية لا تكون من دون علوم العمل والتاريخ وتطبيقاتها لصحة العقيدة التي لا تكون من دون علوم النظر والطبيعة وتطبيقاتها لصّحة الخلافة في استعمار الأرض. وهكذا فإنه يمكن القول إن القرآن الكريم قد حدد في سورة البقرة معنى تغيير القبلة على مستويين:

فيكون تأسيس السلطان الروحاني علته تحالف بين الطاغوت الرمزي الذي يريد أن يكون وسيطا بين المستخلف والخليفة في مجال الرزق الروحي (تحريف الدين) من أجل مساندة الطاغوت المادي الذي يريد أن يكون وسيطا بين المستخلف والخليفة في مجال الرزق المادي (تحريف السياسة). وبلغة شيخ الإسلام ابن تيمية والعلامة ابن خلدون يمكن القول : إن العلماء أو القسم الأول من أولي الأمر عندما ينحرفون عن شرع الله وسنة رسوله يفسدون مفهوم الألوهية وإن الأمراء أو القسم الثاني منهم في الظرف نفسه يفسدون مفهوم الرّبوبية.

• الدلالة العقلية لدور المسجد الحرام دوره التّوحيدي:

كيف نحلل عقليا دلالة الدور الذي يؤديه المسجد الحرام في توحيد وعي المسلمين وثقافتهم توحيدا حيا في مجالي الدين والدنيا مرحلة إعدادية لتوحيد البشرية توحيدا روحيا وخلقيا لا ينافي التنوع الحضاري تصديقا لآية التعارف بين القبائل والشعوب البشرية؟ لا بد في البدء أن نرجع هذا الدور إلى عناصره المؤثرة عناصره التي نجدها في علاقة الحرم كما تتعين في لحظة التأثير حال بروزها للعيان أعني في أيام الحج دون أن نركز على خاصيات التأثير المتعالية على التحليل العقلي. فتلك الخاصيات هي مبحث الدلالة النقلية. والمعلوم أن لحظة التأثير البارزة للعيان أيام الحج المعدودات ذات دائرتين:

دائرة التأثير المباشر في الحاضر من المسلمين الحاضر منهم في حيز الحج حيث يكون التأثير فعليا ومباشرا لما فيه من العيش المباشر للمعالم التي جرت فيها أحداث الإسلام الأولى.

ودائرة التأثير غير المباشر في كل مسلمي بلاد الإسلام الذين تشد أنظارهم للقبلة في الوقت نفسه حيث يتحد الزمان والمكان الإسلاميان في لحظة مناسك الحج المتحيزة في الحرمين ومن ثم في وحدة الزمان والمكان وخاصة بفضل ما صار ممكنا بوسائل الاتصال الحديثة.

المستوى الأول:

هو مستوى صلته بالتحريف من حيث هو حدث عيني حصل في التاريخ الديني تم فيه تغيير نص الكتاب ومعناه بالنسبة إلى تحريف الأديان المنزلة من أجل تأسيس سلطان الطاغوت الروحي. وقد حددت سورة آل عمران دوافع هذا التأسيس بصورة مفصلة. لكننا نجد آية ضمن آيات تغيير القبلة تشير إلى هذه الدوافع: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً أُولَـئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة 174].

ويمكن القول إن لهذا المعنى نظيرا في الأديان الطبيعية أشارت إليه الآية 170 من البقرة رغم أن السلطة الروحية الناتجة عن تحريف الأديان الطبيعية والحائلة دون طلب الحق سلطة محرفة؛ بمعنى آخر هو أقرب إلى سلطان التقاليد منه إلى سلطان المؤسسات إذ يمثلها عبادة الآباء والتقاليد كما هو الشأن في كل المجتمعات البدائية: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة 170].

المستوى الثاني:

هو مستوى ما وراء ذينك التحريفين من دوافع. فتأسيس السلطان الروحي يكون إما بتحريف الكتاب في الأديان المنزلة وهو تأسيس الطاغوت الروحاني الذي ينتهي إلى عبادة الوسطاء. أو يكون بتحريف الأخلاق في الأديان الطبيعية وهو تأسيس الطاغوت الزماني الذي ينتهي إلى عبادة التقاليد. وكلاهما ليس حدثا مقصورا على انحراف عرضي بل هو خطة يستعملها المحرفون لتحقيق مصالح أشار إليها القرآن الكريم في آل عمران بالثمن البخس أو الثمن القليل الذي يسعون إليه. إنه قلب العلاقة بين القيم قلبا يجعل الدين مطية الدنيا بدل العكس: **عبادة العجل الذهبي وأمه البقرة رمز الدنيا**.

فالعناصر المؤثرة هي إذن وحدة الظرف الزماني ووحدة الظرف المكاني (الحيزين) في تبادل التأثير المباشر ووحدة فعل التوحيد الزماني (التحيز الحضاري في الزمان أو التاريخ الإسلامي) ووحدة فعل التوحيد المكاني (التحيز الحضاري في المكان أو الجغرافيا الإسلامية) لتبادل التأثير غير المباشر للقاء بين الثقافات في لقاء يكتمل بفضل فعل التوحيد الجامع لها أربعتها (العقيدة التي أولت للحيزين تلك المنزلة فدفعت للتحيزين من حيث هما نموذج وجهة الأمة) الفعل الجامع لكونه أصل الوحدتين المباشرة وغير المباشرة: **الوحدة الروحية للأخوة البشرية بعنوان الاستخلاف والشهادة.**

وإذا كانت وحدة الظرف المكاني بينة فإن وحدة الظرف الزماني تستحق التنويه لأن الحج هو المشعر الوحيد الذي لا خلاف بين المسلمين في تحديد زمانه مهما تعددت البلدان والمرجعيات بخلاف المشاعر الأخرى التي يكون فيها اختلاف الزمان مطلوبا. فكل الفروض الإسلامية الأخرى مطلوب فيها التعدد الزماني. فلحظة دخول المرء للإسلام نطقا بالشهادتين[104]، وتحديد مواقيت الصلاة بحسب حركة الشمس[105] وبدء الصوم وختمه بحسب حركة الهلال[106] وحسبان النصاب من أجل إخراج الزكاة بحسب تحديد الحول[107] كل هذه المواقيت تحديدها مختلف بالطبع وكلها مطلوب فيها الحفاظ على التعدد في وعي المسلمين بالنسبية في علاقة الزمان بالمكان من حيث دورهما في مقومات حياة الجماعة الدنيوية والأخروية وحتى يكون المشعر حيا آناء الليل وأطراف النهار في كل المعمور من الكون.

لكن الحج هو الفرض الوحيد الذي يجمع بين بعدي المشعر من حيث هو فعل شخصي وفعل جمعي مطلق والذي يتميز بكونه زمانه ومكانه لا يختلف مسلمان على تحديدهما الموضوعي[108] مهما كان بلده أو مذهبه وهو تحديد لا يقتصر على أبعاد الزمان الفلكي الثلاثة ولا على أبعاد المكان الفيزيائي الثلاثة بل يتعداهما إلى ما يتعالى عليهما من خلال ربط المشعر الدنيا بالآخرة ووصله الزائل بالباقي.

فما هي دلالة الوحدة المكانية من حيث هي رمز لتوحيد دار الإسلام المنظم لظرف المكان في حياة الأمة؟ أليست طلب المركز المكاني أو مركز الأنظار الجماعية والقلب النابض لوحدة الكيان السياسي المكانية أي لجغرافية الأمة؟ وما هي دلالة الوحدة الزمانية من حيث هي رمز لتوحيد الإسلام المنظم لظرف الزمان في حياة الأمة؟ أليست طلب المركز الزماني أو مركز الأذكار الجماعية والقلب النابض لوحدة الكيان الحضاري الزمانية أي لتاريخ الأمة؟ الجواب الإيجابي عن هذين السؤالين يحدد عوامل التأثير التي ننسبها إلى دور المسجد الحرام في حياة المسلمين عندما يتكثف في لحظة الحج: **ومن ثم فمسرح التأسيس يصبح ركحا كونيا يستعاد فيه التأسيس ببعديه الدنيوي والأخروي ليس في شكل تذكير بالأفعال الحية التي تفوت بمجرد حصولها بل لا بد من جعلها مصحوبة بما يخلدها من الأفعال الإبداعية التي يمكن أن نطلق عليها اسم المنافع الرمزية لموسم الحج.**

ولعل ذلك سيكون أداة وصل وتمتين للوجدان الجمعي فيحد من تخلخل الوحدة المباشرة وغير المباشرة في غير لحظة الحج. ذلك أن القبلة تحقق دون شك في الوعي الفردي خلال كل صلاة وفي الوعي الجمعي خلال صلاة الجماعة على الأقل من حيث الواجب صورة ذاتية مما يتحقق في هذه اللحظة التكثيفية للوحدتين الزمانية والمكانية الدالتين على وحدة تاريخ حضارة الإسلام ووحدة جغرافية دار الإسلام وحدتهما الذاتية في نفوس المؤمنين فتحتاج إلى التدعيم الموضوعي في الأعمال الفنية التي تغذي الحياة الجمعية.

والمعلوم أن الوحدة الذاتية في نفوس الأشخاص ليست ملتفتة إلى الداخل فحسب وإلا لكانت مقصورة على أبعاد الوجود الشخصي ولبقيت مجردة فلا تتعين إلا لحظة الحج فلا تكون منطلقا لتوحيد الأمة أولا والبشرية ثانيا من حيث القيم حتى يكون الدين عند الله الإسلام في الواقع وليس في الواجب فحسب.

فالإسلام ليس ملة تُضاف إلى الملل الأخرى. وملته ليست ملة منغلقة. إنما هي الصدر المفتوح لقبول الناس جميعا بمحض اختيارهم هداية من الله عز وعلا. فمن دون ذلك لا تكون رسالة الأمة الشهادة على الناس بل تتحول إلى وهم يشبه عقيدة الشعب المختار فلا نقطع مع تحريف أهل الكتاب وتحريف الجاهلية: **وتلك هي كونية الرسالة الخاتمة التي تجعلها بالطبع مصب جام الغضب من أصحاب الكونيات الزائفة وآخرتها العولمة الحالية التي جعلت الإسلام حضارة ودارا بؤرة لحربها العالمية الرابعة المزعومة.**

لكن الفهم العميق لهذا المآل اقتضى ألا نكتفي بالدلالة العقلية لدور المسجد الحرام من خلال تحليل دور وحدة المكان والزمان وتوحيديهما وتوحيد المؤثرات الأربعة بل كان لا بد أن نقدم عليه البحث في المنزلة التي حددها نقل القبلة والعودة بها إلى أصلها لنعلم علاقة ذلك بالتحريف في الأديان الكتابية (وشكله الحالي هو الصهيونية والمسيحية المتصهينة) والجاهلية (وشكلها الحالي هو العلمانية واللبرالية المتعلمنة)؛ التحريف والجاهلية اللذان تعد العولمة الرأسمالية شكلهما الأخير.

المسألة الثانية :
السياسة أو السنة المحمدية: مقوماتها الصورية

من البين بنفسه أن تحديد مقومات السياسة يعد من أهم عناصر الاستراتيجية لأن نسبتها إليها هي نسبة ما تقتضيه إجراءات إنجازها إلى ما يقتضيه منطق تصورها. لذلك فمقومات السياسة الصورية مثلها مثل مقومات الاستراتيجية ينبغي أن نستمدها من القرآن الذي يحدد مواصفات السياسة النموذجية لتحقيقها: ذلك هو المقصود من هذه المقدمة الأخيرة التي تطلب إجراءات الإنجاز كما طلبت المقدمة السابقة منطق التصور. وينبغي أن نبدأ فنشير إلى أمرين:

أحدهما تاريخي.

والثاني تصوري بصورة عامة ودون الكلام في العلاقة بين القرآن والسنة.

فتاريخيًا يكاد العرض الرسمي للتاريخ السياسي في المرحلة النبوية والراشدية يحولهما إلى سلسلة من الأفعال المرتجلة التي لا يسندها فكر سياسي نظري ولا خطط عملية ذات استراتيجية قصدية. وأقصى ما يفسرونها به هو نظرية العبقريات أو المعجزات أو حتى الصدف. فلا يمكن بمثل هذه النظرة أن نفهم الممارسة التي حدثت ولم كانت كما كانت وبالتحديد لم نجحت، لأن التوفيق الإلهي كما يحدده القرآن الكريم يقتضي السعي والعمل بالسنن الكونية. ودون ذلك يكون ما ورد في القرآن بخصوص الإجراءات التي يقتضيها تحقيق الرسالة أمرا فاقدا لكل معنى. ولو صح وصف عمر بن الخطاب -رضي الله

عنه- ممن يتصور نفسه مادحا إياه بأنه مجرد شيخ قبيلة في الجاهلية لكأن الإسلام لم يغير شيئا: ينام في الصحراء مطمئن البال لأنه عادل وليس رجلا على وعي تام بأنه على رأس دولة ذات رسالة كونية يواصل إنجاز استراتيجية أسست أكبر أمة عرفها التاريخ فضلا عن كونها بذرة لوحدة الإنسانية.

لكأن أمير المؤمنين لم يكن قائد أمة جيشها شرع في فتح الإمبراطوريتين اللتين تحتلان أرض العرب قبل الانتقال إلى فتح العالم. فنتساءل عندئذ كيف يكون عمر الرجل الذي حقق الفعلين الرمزيين المؤسسين لتاريخ الأمة، لو لم يكن ذا فكر نظري بعيد الغور يعلم دور الرموز في تأسيس الأمم كم هو أساسي: **بداية ضبط الزمان بتحديد بداية التاريخ بأهم فعل رسولي (الهجرة)** وبداية ضبط المكان بتحديد أهم توصية قرآنية **(الديوان لكتابة كل شيء)** ومن **ثم تحديد مقومات الوجود الفعلي لقاعدة الشريعة أعني الدولة**؟ وكيف شرعت جيوش الأمة في عهده في تحقيق شروط الانتصار على الإمبراطوريتين اللتين كانتا تستعمران طرفي قلب الإسلام رغم قلة الإمكانات وحداثة التكوين؟ ولم اغتاله شخص ينتسب إلى أعتى هاتين الإمبراطوريتين غدرا وتعصبا؟

فهو من اختار رمز **بداية التاريخ الإنساني** فوق الزمان الطبيعي. وما كان ليفعل لو لم يكن يعلم أن الزمان الفلكي لا معنى له حضاريا وأن الأمم تصبح ذات تاريخ عندما تنظمه برموز ذات دلالة خاصة بها. ومن علامات فساد الوعي الإسلامي الحالي أن الأنظمة القومية وخاصة العربية والفارسية والتركية عادت إلى تسميات جاهلية لعناصر الزمان وإلى رموز جاهلية للدلالة التاريخية. فأسماء الشهور والأعياد وحتى بدايات التأريخ صارت مختلفة بين المسلمين. والتقويم الغالب صار التقويم الميلادي.

وهو من أسس رمز **بداية الجغرافيا الإنسانية** فوق الجغرافيا الطبيعية بتأسيس الديوان. وما كان ليفعل لو لم يكن يدري أن المكان الطبيعي لا معنى

له وأن الدولة من حيث هي كيان عقلي ورمزي لا تتعين إلا بفضل جهاز تمتد شجونه في الأرض الخاضعة لسيادتها وتلك هي الجغرافيا السياسية فوق الطبيعية فضلا عن قيادة الحرب ضد إمبراطوريتين لتحرير أطراف الجزيرة بأمة ما تزال غضة لأنها قريبة العهد من داحس والغبراء فضلا عن حرب الردة؟ ومن علامات فساد الوعي الإسلامي الحالي الحواجز بين الأقطار الإسلامية في حركة البشر والبضائع وتعدد الأنظمة التي وظيفتها التوحيد أعني الموازين والمقاييس وخاصة العملة التي هي جماع الحد الأوسط بين كل الحدود في المعاملات البشرية.

وتصوريًا يكاد العرض التاريخي لهذه اللحظة المؤسسة من حضارتنا أن يغفل أمرا هو في السياسة نظير الصمت في الموسيقى أعني: **الترك المؤسس قياسا على الفعل المؤسس**. فترك ما لا يمكن أن يكون تركه لغفلة يكون أحيانا أهم من الفعل دلالة على فلسفة الفكر السياسي عند من يحلله مفترضا أن عدم فعل ما كان منتظرا فعله هو بدوره عملا سياسيا قد يكون أخطر من الفعل. فعدم تعيين الرسول خليفة على المسلمين مثلا يمكن أن يعد أهم حدث سياسي في تاريخ الأمة: **لا يمكن للرسول أن يكون قد غفل عن أمر لم تخل منه أفعاله كلها من البداية إلى الغاية**. إنه أهم من كل الأفعال السياسية الأخرى حتى الموجب منها عند النظر إلى المسألة من حيث التحديد السياسي المؤسس ذو الدلالة التاريخية: بداية التفرع من الحقبة الراشدة بعد توقف الوحي لأن أصلها كان ومعه الوحي.

فرغم ما قد يذهب فيه البعض أغرب المذاهب إلى حد تفسير الفتنة الكبرى به فإنه قد كان أفضل طريقة لتحقيق صفة الرشد الإنساني المستغني عن الوصاية فتحصل فعلا بالاجتهاد الإنساني الخالص وليس بالتعيين أو بالوصية: **فمن دون هذا القطع القصدي مع رشد السلطة المعصومة لا يكون الرشد الإنساني صفة ذاتية واجتهادية للأمة بل يبقى محتاجا إلى تدخل الوحي في تسيير الشأن الإنساني**.

والمعلوم أنه لا شيء يضمن أن يكون تعيين الخليفة لو حصل كافيا بالضرورة لمنع الفتنة إذ إن أسبابها لا تعود إلى ما تركه الرسول من الأفعال بل إلى ما تركته الأمة مما لم يتركه الله ورسوله من الأحكام بالأقوال والأفعال[109]: والتخلي عن الاستراتيجية القرآنية والسنن المحمدية رغم وجودهما يثبت ذلك. وقد يجد الكثير بعض الغلو في تقديمنا ما يتصورونه من الصدف التاريخية تقديما يجعله عين الانتظام التاريخي الدال على العناية الإلهية بهذه الأمة لأنها حاملة رسالته الخاتمة للإنسانية قاطبة. فنحن نزعم أن الحقبة النموذجية لتحقيق الأمة البذرة لم تكن مخمسة بالصدفة: فأصلها كان الرسول -صلى الله عليه وسلم- وفروعها الخلفاء الأربعة وكل واحد منهم كان رمزا لأحد أركان الإسلام الخمسة مثلما أن أحدها رمز له.

وكما هو معلوم فالرسول هو الشاهد علينا ومن ثم فهو نظير الركن الأول أو الشهادة التي تترتب عليها الأركان الأربعة الباقية كما بينا في المقدمة السابقة. وكلاهما رمز للآخر: الرسول رمز الشهادة والشهادة رمزه.

وأبو بكر الصديق -رضي الله عنه- استخلفه الرسول في الصلاة وإذن فهي رمز خلافته وهو رمزها رغم أن معركته الأساسية دارت حول تركيز ركن الزكاة في سياسة الدولة الإسلامية. وما من أحد يجهل التلازم بين هذينِ الركنين في القرآن الكريم لأن الأولى رمز الإيمان والثانية رمز التحرر من الطاغوت - أعني أقوى الطواغيت - الذي هو سلطان المال على صاحبه.

وعُمر-رضي الله عنه- عرف بالعدل والصرامة وهما شرطا التصرف في مال المسلمين وإذن فرمز خلافته الزكاة خاصة والسياسة الاقتصادية عامة وكما هو معلوم فهو الذي منع توزيع الأراضي المفتوحة على الفاتحين لئلا تحرم الأجيال المقبلة رغم أن اجتهاده الأساسي كان حول القانون الجنائي أو تطبيق الحدود وتأسيس ركني الدولة المادي (تنظيم المكان بالديوان الإسلامي) والرمزي (وتنظيم الزمان بالتقويم الهجري).

وعثمان -رضي الله عنه- عرف بالعلم والورع فهو جامع القرآن أساس وحدة الأمة الروحية جمعا توخى فيه شرط المعرفة العلمية وجوهر المعايير العلمية: تكوين لجنة خبراء لأن معيار الحقيقة العلمية ليس هو شيئا آخر غير إجماع العلماء. والحقيقة العلمية المقصودة هنا لا تتعلق بمضمون النص بل بكون النص نزل حقا ونزل على تلك الصورة وهي إذن حقيقة الواقعة لا حقيقة معناها. وإذن فرمزه الصوم وهو رمز الصيام والمعلوم أن شهر رمضان هو شهر نزول القرآن رغم أن معركة الخليفة الثالث الأساسية كانت جمع القرآن وتوحيد نُسخه.

أما علي-رضي الله عنه وكرم وجهه- فرمزه هو الحج أعني جوهر العلاقة بين الدين والدنيا عامة. ولعل معركته الأساسية هي اكتشاف الإشكال الجوهري في الملة أعني إشكال العلاقة بين الدين والسياسة. ولما كان ذلك من أعسر المهمات في التاريخ الإنساني إلا بتوفيق من الله - لذلك اعتبر ابن خلدون أن الدعوة من غير عصبية لا تتم حتى في البعثة مستندا إلى الأثر: «ما بعث الله رسولا إلا في منعة من قومه»- فإن القصد لم يتحقق. فانتهت بنهاية خلافته الخلافة الراشدة[110].

وهذا الترامز المتبادل بين الأركان ولحظات المرحلة التأسيسية في المجال السياسي من العلامات الحاسمة على علاقة صلة الدين بالسياسة وعلى علاقة الأركان الخمسة بعناصر النموذج المحمدي الخمسة أعني سياسة تطبيق الاستراتيجية القرآنية في:

مجال الرزق.

ومجال السلطان عليه.

ومجال الذوق.

ومجال السلطان عليه.

ومجال السلطان المتعالي عليها جميعا أو الاستجابة إلى الرب كما في الآية 38 من الشورى.

ولم تحسم الفتنة التي بدأت مباشرة بعد وفاة الرسول لأن الفروع الأربعة لا ينفصل بعضها عن البعض إلا بفضل استعصاء الفتن المتوالية على العلاج وهي ستعود إلى الاتصال بعد أن أدركنا سر الانفصال بفضل تجارب الأمة فبات تجاوز أسباب الفتن ممكنا.

ولعل اغتيال الخلفاء الثلاثة الأواخر من الرموز الدالة على اغتيالاتٍ ثلاثةٍ أصابت أركان الدولة الإسلامية:

اغتيال رمز العدل في المال أعني الفاروق

واغتيال رمز الورع في العلم أعني عثمان

واغتيال رمز الدين في السياسة أعني علي.

واغتيال هذه الرموز هو علامة النقلة من الخلافة إلى الملك العَضوض لأن كونها صارت ملكا وكون الملك صار عضوضا ليس شيئا آخر غير فقدان هذه الأركان الثلاثة: **العدل الاقتصادي والورع العلمي وتعالي الدين على السياسة**. فإذا فسدت سياسة المال وسياسة العلم وعلاقة الدين بالسياسة–خاصة إذا كانا بما هما عليه من صلة متينة كما هي حالهما في الإسلام– حصل في الدولة ما عرفه تاريخ الأمة السياسي أعني مربط الفرس في أزمتها الحالية، ومن ثم بداية كل إصلاح حقيقي: **وهذا هو التحريف الذي يقصه القرآن الكريم في كلامه عن التجربة الروحية الإنسانية وهو انتقل من الحديث إلى الحدث في تاريخ الأمة الفعلي حتى ترى بالممارسة معنى التحريف كما أشرنا**.

فقد أصبح الأمر كله دنيويا كما ترمز إلى ذلك الحرب الأولى أو حرب الردة التي كان قصد أبي بكر فيها الحيلولة دون عودة الجاهلية التي أرادها معطلو فرض الزكاة التي هي شرط السلطان الخلقي على السياسة الاقتصادية. الدولة الإسلامية بعد الخلفاء الراشدين دولة ارتد وجهها السياسي بهذه الاغتيالات لرموز القيم القرآنية أعني العدل (عمر) والعلم (عثمان) والعلاقة السوية بين

الدين والسياسة (علي) فانقلبت إلى أضدادها تماما أيا كان المذهب الرسمي سنيا أو شيعيا أو خارجيا أو معتزليّا بمعنى أن رمزها صار نقيض ذاته:

فالعدل العمري عوضه الظلم والمال الحرام

والأمانة العثمانية في القرآن عوضها الجهل والعلم الفاسد

ومحاولة علي التوفيق بين الديني والسياسي تحولت إلى التحريف الشيعي الذي يؤسس لاستبداد الحق الإلهي في السياسي بالنفاق الديني ومن ثم قلب الإسلام رأسا على عقب للعودة إلى الطاغوت المضاعف رمزا إليه بعلاقة فرعون بهامان.

لكن الأمة بقيت ولله الحمد بمنأى عن الأدواء، لأنها ظلت بنية أساسية لم يفسد منها الجوهر الروحي للإسلام والمسلمين. وذلك ما يرمز إليه عدم اغتيال رمزي الشهادة والصلاة أي الرسول وأبي بكر. ويمكن أن نذهب إلى أكثر من ذلك فنزعم أن الحقبة الثانية من تاريخ الإسلام بعد عهد الرسول والخلافة الراشدة هي النقيض التام للحقبة النموذج. فما حصل بين نهاية الخلافة الراشدة ومثال لحظة الاستئناف الحالية هو النقيض المطلق لما حدث قبل بدايتها في الواقع وغايتها في المثال. وإذن فما بين نهاية الخلافة الراشدة وبداية الاستئناف هو النموذج السلبي الذي مرت به الأمة لتعيد كل التاريخ الإنساني الذي يقصه القرآن في التحريف الفعلي للرسالة. وبذلك فقد تحقق أمام المسلمين عيانا وجها النموذج في التاريخ الفعلي نظير ما ورد من أمثلة في قصص القرآن الكريم في التاريخ الفعلي وفي وعينا به وعينا الذي هو جوهر رؤية الاستئناف للتاريخ: ما ينبغي وما لا ينبغي.

ولذلك فإنه يمكن أن نقسم مراحل الانحطاط الإسلامي بعد العهد الراشدي إلى خمس مراحل ولكن بترتيب مقلوب ثلاث منها أصابها ما أشرنا إليه من الأدواء هي: فساد قيمة المرحلة العلَوية فقدمت الدنيا على الدين

وفساد قيمة المرحلة العثمانية فقدم الجهل على العلم وفساد قيمة المرحلة العمرية فقدم الظلم على العدل. ولم تنج من المراحل إلا المرحلتان الرابعة والخامسة اللتان كانتا الأولى والثانية أعني:

المرحلة البكرية لأن الصلاة لم تشبها شائبة.

والمرحلة المحمدية لأن الشهادة بقيت على حالها.

والمراحل الثلاث الأولى كما ذكرنا رمزها الجامع هو اغتيال ما يرمز إليه الخلفاء الثلاثة المغتالون. لذلك فما يناظرها بعدها صار مناقضا لقيم القرآن بالترتيب التالي: فالسياسة أولا صارت لا قرآنية (عكس ما قصده علي -كرم الله وجهه-) والتربية ثانيا لا قرآنية (عكس ما قصده عثمان -رضي الله عنه-) والمعاملات ثالثا لا قرآنية (عكس ما قصده عمر -رضي الله عنه-).

وها نحن نرى الأعداء والطوابير الخامسة يريدون للعبادات رابعا ألا تبقى قرآنية ويكادون يلحقون بها الشهادة في حربهم على قسمها الثاني ممثلا برمزها أي محمد صلى الله عليه وسلم حتى يعود المسلمون نهائيا إلى الجاهلية في الأخلاق باسم التحديث حتى وإن بقيت الشعائر معمولا بها بشكل الدجل الصوفي. ومعنى ذلك أننا الآن نتصدى للحرب على المرحلتين الأخيرتين: منع العبادات ورمزها أبو بكر ومنع الإسلام ككل أو الشهادة ورمزها محمد صلى الله عليه و سلم. لذلك فالهجوم شبه الدائم على هذين الوجهين ورمزيهما وخاصة على الرسول ليس من الصدفة في شيء.

وهكذا فاغتيال الخلفاء لم يكن كذلك من الصدف التاريخية بل هو رمز للأمور التي فقدها المسلمون في إدارة شأنهم. اغتيال عمر يعني فقدان العدل واغتيال عثمان يعني فقدان العلم واغتيال علي يعني فقدان تعالي الديني على السياسي. ولم يبق لحسن حظ المسلمين إلا أمران لم يقع اغتيالهما وهما أساس صمودهم اليوم كما أنهما يمثلان العامل الأساسي الذي ييسر على الأمة استئناف

دورها رغم الحرب الحالية عليهما. ولما كان رمز التوجه الصادق إلى الله (أبو بكر والصلاة) ورمز الانتساب إلى الإسلام رمزه المطلق (الرسول والشهادة من حيث هي جوهر ثورتي القرآن أعني الاجتهاد والجهاد) لم يقع اغتيالهما فإن الاستئناف سيكون بإذن الله منطلقا منهما لإصلاح ما أفسده الاغتيال.

فتكون الأدواء ثلاثة هي:

سلطان الظلم.

وسلطان الجهل.

وسلطان الأدلجة الدينية أو حصر الديني في التوظيف السياسي.

ولا يمكن لمنطلق العلاج أن يكون إلا الركنين الباقيين:

معاني الصلاة.

ومعاني الشهادة.

ومعاني الصلاة مشروطة بمعنيي الشهادة معنييها اللذين يتعينان حقا في مجاهدتي الاجتهاد والجهاد وهما غاية ما ترمز إليه الصلاة لكأنهما يمثلان الدال وهي تمثل المدلول. لكن الدال والمدلول لا ينفصلان إلا في الذهن أما في العين فهما يتحدان وذلك هو جوهر سياسة الرسول: التطابق بين ما في الذهن وما في العين أو الصدق القيمي ليعود العدل والعلم والتعالي في وجودنا التاريخي الفعلي فلا تبقى هذه القيم مجرد مثُل عليا عديمة الأثر في الوجود. والمطلوب هو أن يتحدا في سياسة الأمة كما اتحدا في سياسة الرسول لأن الأمة هي الوحيدة التي ورثت العصمة التشريعية وكلفت بالشهادة على العالمين: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة 143]. وإذن فينبغي علاج أربع مسائل مضاعفة يعد الجهل بها أكبر معيقات فعل التوحيد أو إن شئنا سبب الفرقة بين فئات الملة وبين الملل والنكوص بتاريخ الإنسانية الخلقي إلى تاريخها الطبيعي:

المسألة الأولى: موضوعها صفات الأمة البذرة لأداء دورها التاريخي الكوني.

المسألة الثانية: موضوعها المقومات التي حددها القرآن لسياسة النبي:

تحديد مقومات السياسة عامة والسياسة النبوية[111] خاصة فعلا وتركا وهي إجراءات يمكن استقراء أحكامها من القرآن الكريم واستنباطها من تاريخ اللحظة المحمدية نفسها.

تحديد ما يمكن أن يطرأ عليها من تحريف يفسد عوامل تأثيرها الحقيقية أعني أحكام فعلها الصورية وأخلاقها فضلا عن دورها النموذجي وللتحرير وذلك ما أطلقنا عليه رمزيا صفة اغتيال العدل والعلم والتعالي.

المسألة الثالثة: موضوعها محاذير التعامل مع سياسية النبي:

المحاذير التي ينبهه إليها القرآن: وهي نوعان مضاعفان سياسي من حيث العلاقةُ، بين الغاية والوسيلة وديني (ألا يخضع الدين للسياسة) من حيث المعرفةُ بالمقاصد الإلهية (ألا يدعي العلم بالغيب): وذلك ما قصدنا بالمجاهدة النبوية التي هي اجتهاد وجهاد في ما عدا التبليغ.

المحاذير التي نبه إليها النبي نفسه: وهي نوعان كذلك سياسي من حيث عدم تعيين الخليفة وديني من حيث الأمر بعدم الإطراء: وذلك ما يرمز إليه النهي عن كتابة الحديث.

المسألة الرابعة: موضوعها إثبات تعالي القرآن على التاريخ رغم كونه منجما ومتعلقا بالتاريخ من حيث تحديد استراتيجية تحقيق الاستخلاف فيه وسياسة هذا التحقيق الذي هو بالضرورة مكاني وزماني:

الوجه الأول: هو علاقة النجوم بأسباب النزول وهل يعني ذلك أنها علاقة تقتضي التاريخية أم لا؟.

الوجه الثاني: هو ترتيب نجوم القرآن هل هو خاضع لتواليها في الزمان أم إن لها ترتيبا ذاتيًا يقتضيه نسق القرآن الكريم ومقومات الاستراتيجية؟

وتتحد المسائل كلها في ما أطلقنا عليه منطق السياسة المحمدية من حيث هي تحقيق للاستراتيجية بالعلم (الاجتهاد) والعمل (الجهاد) في مستوى التاريخ الرمزي وبمؤسسات صورة العمران ومؤسسات مادته في مستوى التاريخ الفعلي. والهدف هو ما بينا في كلامنا على المبادئ التي اغتيلت وينبغي إحياؤها (العدل والعلم وتعالي الروحي أو الديني على المادي أو السياسي) من منطلق المبدأين اللذين ما يزالان مؤثرين في حياة الأمة (الصلاة أو التوجه إلى الله والشهادة أو تحقيق الرسالة بالاجتهاد والجهاد في التاريخ الفعلي).

القضية الأولى:
الصفات التي تؤهل الأمة البذرة لدورها التاريخي

وفيها وجهان:

سلبي هو مفهوم التحريف.

وإيجابي هو مفهوم الخيرية.

آل عمران: أ. التحريف، ب.مسألة الخيرية.

التحريف الجامع وفروعه الأربعة: **تحريف الاجتهاد النظري والشرعي وتحريف الجهاد الخلقي والسياسي.**

• الوجه الأول: التحريف الوجودي والقيمي:

فلنعرف مفهوم التحريف ولنعلله منطلقين من تحديد القرآن الكريم وتعليله. ودون أن أوغل في التحليل والتأويل سأكتفي بالإشارة إلى نوعي التحريف وعلتيه وثمرتيه كما يمكن استقراء ذلك من القرآن الكريم. ويمكن لتحديد هذه العناصر بصورة سريعة يقتضيها المقام الاقتصار على سورة آل عمران وبالإشارة دون العبارة:

فأما النوع الأول من التحريف فهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم التحريف المادي للنص بالزيادة أو بالنقصان. فآل عمران تتحدث صراحة عن التحريف المادي بالزيادة [آل عمران 78]. أما التحريف بالنقصان فيمكن تعريفة بمثال حذف النصوص المبشرة بالرسالة المحمدية. وهذا كاف بخصوص التحريف المادي لأنه ليس إلا العلامة الفاضحة للداء الحقيقي وليس هو المقصود الأساسي عند الكلام على التحريف.

وأما النوع الثاني من التحريف هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم التحريف المعنوي. إنه التأويل المنهي عنه في الآية السابعة من آل عمران. وهو كذلك قسمان: فهو قابل لأن يكون بالزيادة أو بالنقصان مثل التحريف المادي كما سنرى. وكلا القسمين مضاعف بالجوهر بخلاف قسمي التحريف المادي اللذين يتضاعفان بالعرض تبعا لقسميه. ومن ثم فالتحريف المعنوي هو العلة الحقيقية للتحريف المادي. لذلك فتعليله تعليل للتحريف المادي لتبعيته له كما تبين سورة آل عمران.

فالتحريف المعنوي أو التأويل يمكن أن يكون متعلقا: **1- بالعقائد أي بالآيات الخبرية وهو نوعان : وجودي وقيمي 2- أو بالشرائع؛ أي بالآيات الإنشائية وهو ينتج عن التحريف القيمي.** ففي الشرائع يمكن للتأويل من حيث هو تحريف أن يوسع تنزيل أحكام الله فيحلل ما هو حرام ويمكن أن يضيقها فيحرم ما هو حلال: فيكون في الحالتين عدوانا على حدود الله بالزيادة أو بالنقصان. أما في العقائد فالتحريف المعنوي يمكن أن يتعلق بـ**المترلة الوجودية** للأمر المخبر عنه في آيات القرآن الخبرية أو بـمترلته **القيمية فيها**. وذلك يكون بالزيادة أو بالنقصان (فما يزاد للإنسان ينقص لله وجوديا أو قيميا).

وذروة هذا التحريف المعنوي هو الموضوع الرئيس لآل عمران وهو كذلك موضوع الحوار مع نصارى نجران والمباهلة: لتعلقه بالتحريفين الوجودي المطلق (حقيقة الله والإنسان: تأليه عيسى) والتحريف القيمي المطلق (لمن التشريع لله أو للإنسان: تشريع رجال الدين بدل النص الديني). ويتضاعف التحريف المادي بالتبعية أي إن المحرف المعنوي بعد أن يحدد نوع المعنى الذي يريد إيجاده في النص أو إلغاءه منه يحقق ذلك ماديا في متن النص زيادة أو نقصانا ماديين.

و الآن فما العلل؟ الجواب حددته سورة آل عمران: القيمون على الدين يبيعون الباقي بالفاني فيحرفون الدين من أجل المصلحة المادية بالتحالف مع

رجال الدولة الحاكمين أو المعارضين جاعلين الدين إيديولوجيا تحقق لهم مصالحهم ومصالح من تحالفوا معه [آل عمران 77]. وهذا هو الطاغوت ببعديه الروحي (سلطة رجال الدين أو العلماء بالمصطلح التقليدي) والزماني (سلطة رجال الدولة أو الأمراء بالمصطلح التقليدي). ويمكن التعبير عنه بلغة رمزية فنسميه التحالف بين هامان وفرعون لأن سلطان هامان يمثل الطاغوت الروحاني وسلطان فرعون يمثل الطاغوت الزماني. وكما هو معلوم فإن الآية: 256 من البقرة قد قرنت الكفر بالطاغوت بالإيمان بالله واعتبرت ذلك ثمرة لتبين الرشد من الغي ودليلا على الاستمساك بالعروة الوثقى أي بالدين الذي يحرر ولا يستعبد [آل عمران 80].

والآن فما المقصود بالتحريف الوجودي وكيف رفضه القرآن الكريم؟ آية واحدة من آل عمران تكفي: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَاداً لِّي مِن دُونِ اللّهِ وَلَـكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران 79].

وما المقصود بالتحريف القيمي وكيف رفضه القرآن الكريم ؟ آية واحدة من آل عمران تكفي: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران 83][112].

تأليه الإنسان واستبدال شرع الله بالشرع الوضعي ذلكما هما التحريفان اللذان يمثلان الطاغوت: فالأول يجعل القوي يستعبد الضعيف والثاني يجعل الهوى شرع البشرية في العلم والعمل (لأن التحريف القيمي مضاعف نظري وعملي). ومن ثم فالدين لا يبقى دينا لله بل يصبح إيديولوجيا في خدمة الطاغوت سواء كان في الأمة الواحدة أو بين الأمم في المعمورة كلها كما نرى حولنا؛ فما هما ثمرتا التحريف المرتان؟ أو بصورة أدق : ما هي ثماره الخمس؟ لأن التحريف الوجودي ينتج عنه تحريفان قيميان هما:

التحريف المعرفي.

التحريف الخلقي.

فيتفاعلان لتصبح التحريفات الفرعية أربعة ويبقى هو رأسها وأصلها وهو إذن داهية الدواهي لأنه هو التحريف الأتم وأصل نظرية الشعب المختار الدينية والفلسفية:

التحريف المعرفي: إطلاق نظرية شعب الله المختار. لم يعد اليهود شعبا مختارا اصطفاه الله بالنبوة والرسالة كما يزعمون فحسب بل أصبحوا أبناء الله من دون الخلق والوحيدين المصطفين لمعرفة الحقيقة دون سواهم بالمطلق. لذلك كان همُّ القرآن بيان أن لكل أمة نبيا بلسانها وأن اتصال المطلق بالإنسان يعم الإنسانية بل كل الموجودات إذ إن الإسلام ليس للبشر وحدهم. لذلك فلا مانع عندهم من أن يكون كل من ليس يهوديا عبدا لليهود. وهذا المعنى هو عينه ما فهمه مؤسس حركة الإصلاح: «لوثر».

التحريف الخلقي: إطلاق الهوى مصدرا للتشريع. فما يريده القوي هو الشرع ويسمي ذلك حقوقا طبيعية وعلى الآخرين أن يخضعوا له. فكل ما حصل في الأمريكيتين وما يحصل في حركات الاستعمار علل بالرسالة التحضيرية أو بفرض القيم في مدلولها الغربي. ونحن اليوم نقاوم هذا التحريف لأننا بتنا ضحية لمعركة التحضير الغربي شعارا لاستعمارنا وأخذ ثرواتنا وانتهاك أعراضنا.

فلا يكون الدين والقيم أمرا فطريا يشترك فيه الجميع لأنه موجه إلى الإنسان من حيث هو إنسان بل هما أمر لا يكتسب إلا بالانتساب إلى المسيح من خلال الخضوع لشرائع ممثله الشرعي الوحيد الكنيسة. لن تكون إنسانا إلا إذا صرت مسيحيا. فيصبح تمسيح العالم رسالة تحويل العالمين لعبيد بني إسرائيل: «الجوهيم».

ويكون كل ما يجري في التاريخ الخاضع للهوى هو إرادة الرب كما تعينت في الابن وجماعته وتلك هي فلسفة التاريخ المسيحية في صيغتها الهيجلية وحتى اللايبنتسية كما في تمييزه المزعوم بين القضاء والقدر عند المسلمين جاعلا إياه بكل تحكم مطابقا للجبرية العمياء وفي المسيحية دالا على الإيمان بالعناية الربانية دون جبرية. فتصبح نهاية التاريخ تحقيق النموذج الهيجلي للرأسمالية الفتاكة التي تتنكر بزي الديموقراطية المخادعة.

والحصيلة هي:«العولمة الغربية» التي يحياها العالم كله والتي لا يقاومها فعلا وبصورة مبدئية غيرنا: التاريخ يتوقف عند تغريب العالم كله بمعنى تمسيحه تمسيحا صهيونيا.

فمن هي الأمة التي تتصدى لهذه المعاني من التحريف؟ أليست أمة محمد صلى الله عليه وسلم؟ هل نرى غيرهم يسعى إلى تحرير البشرية من التحريف الوجودي والتحريف القيمي بفرعيه البسيطين وفرعيه المركبين أعني ثمراته الخمس المرة؟ أم إن ذلك كله من الصدف وليس بذي دلالة لفهم الطابع الكوني للرسالة؟ إن الدليل القاطع على كونية الرسالة وختمها للرسالات ومن ثم طابعها الثابت الذي لن يتغير هو إيجابا تاريخ الإسلام صفا وعد الله أهله بالاستخلاف وسلبا تاريخ الصف المقابل الذي توعده الله بالاستبدال.

• الوجه الثاني: الخيرية في الأمة النموذجية:

ليس من شك في أن الآية 110 من آل عمران لا يمكن أن تفهم إلا في ضوء معنييها الإيجابي والسلبي بالقياس إلى الاستراتيجية القرآنية التي حاولنا استنباط معالمها مباشرة ثم بالاستقراء من تاريخ الأمة البذرة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾. فلا يمكن أن تكون خيرية

مرسلة بل هي خبرية مشروطة. فلكأن المعنى هو أن المخاطبين «يكونون خير أمة ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر». فيكون الأمر والنهي المشار إليهما شرطي الخيرية ومن ثم فالخيرية تصبح وصفا عاما يستحقه كل من قام بالأمر والنهي المشار إليهما أعني الصف المستخلف في الاستراتيجية. فلا تكون خبرا يصف المسلمين بالمعنى الذي ينطبق على جماعة مشار إليها في التاريخ وحدهم بل حدا ورسما لمن ينبغي أن يتصف بالخيرية فيعد مسلما أي الصف الموعود بإرث الأرض والاستخلاف فيها.

وتوجد قرائن كثيرة تؤيد هذا الفهم نذكر منها اثنتين من آية الخيرية ذات الصيغة الخبرية هذه واثنتين من آية الخيرية الإنشائية المتقدمة عليها (الآية 104 من آل عمران) ونشفع هذه القرائن بقرينة جامعة بين الآيتين وتستمد من الآيات التي تتوسط بين الآيتين 104 و 110 من آل عمران. وهذا الفهم يخلص الآية 110 من حصرها في ظرفها خطابا لجماعة من المسلمين. فينبغي ألا تقرأ خطابا محددا بظرفيه الزماني والمكاني لئلا تكون دالة على لوم المخاطبين لتغيُّر حصل فيهم نقلهم مما كانوا (كنتم) إلى ما اقتضى خطابهم بما يشبه العتب على عدم بقائهم على ما كانوا عليه من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر (فتكون «تأمرون وتنهون» كأنهما تُضمران قبلهما جوابا على شكل «كنتم...لما كنتم...»).

وهذه القرينة الأولى سلبية لأنها تعتمد على فرضية مستبعدة هي فرضية الطابع الظرفي للخطاب وهو ما يتنافى مع ما يتصف به الخطاب القرآني من كلية تتجاوز الظرفيات. لذلك فالقرينة الثانية من الآية نفسها تنفي حصر الخيرية في المسلمين لأنها تشير إلى أن بعض أهل الكتاب لهم الصفة الجامعة والمعللة للاتصاف بشرطي الخيرية أعني الإيمان بالله.

أما القرينتان الثالثة والرابعة فهما حاسمتان لأنهما تستثنيان فرضية القرينة الأولى استثناء مطلقا وتؤكدان القرينة الثانية فتوجهان الفكر إلى الفهم الكلي

للعلاقة الشرطية بين الوصف بالخيرية والقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المشار إليهما في الآية. وهاتان القرينتان تستمدان من الآية 104 من آل عمران التي هي إنشائية المعنى والمبنى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ الآية التي تدل بطابعها الإنشائي (القرينة الثالثة) وبثمرتي الإيمان بالله بداية وغاية (الدعوة إلى الخير بداية والفلاح غاية) الناتجتين عن هذا المعنى (القرينة الرابعة):

فتقدم هذه الآية 104 ذات الصيغة الإنشائية على الآية 110 ذات الصيغة الخبرية يجعل الأولى في محل الشرط والثانية في محل الجواب. فيكون الجمع بين الآيتين منطقيا من جنس «إذا...(وحصرًا إذا)...فإذن». وتكون العلاقة هي علاقة التلازم المنطقي أو اللزوم بين الحدين طردا وعكسا. لكأن الحصيلة هي : إذا أطعتم أمر الآية 104 كنتم ما تصفكم به الآية 110 ولا تكونوا كما تصفكم الآية 110 إلا إذا أطعتم ما تأمركم به الآية 104.

لذلك فلا يمكن القول بخيرية شعب من حيث هو ذلك الشعب أو ملة من حيث هي تلك الملة لأنها عندئذ تصبح من جنس الخيرية المحرفة أعني عقيدة الشعب المختار دينيًا (الصهيونية) وخيرية الشعب المختار فلسفيًا (النازية) بل وخيرية الجمع بين الخيرتين بهذا المعنى العنصري لمجرد تعيين المتصفين بها تعيينا حصريا وليس تعيينا منفتحا على كل من يحقق الشرط فيتحقق فيه المشروط كما يعتقد اليمين الأمريكي من المسيحية الصهيونية.

لكن أهم القرائن هي القرينة الجامعة فهي ما تفيده الآيات الخمس المتوسطة بين الآية 104 ذات الصيغة الإنشائية والآية 110 ذات الصيغة الخبرية ومن ثم مطابقة الدلالة الجامعة لوجهي الشرطية شرطا وجواب شرط بمعنى التلازم بين مدلول الآية 104 و مدلول الآية 110 أو اللزوم الطردي والعكسي بينهما. فحتى يصح التطابق بين الشرط والمشروط تعريفا لمعنى الخيرية من حيث هي

وصف لفاعل الخير بالمعنى المطلق أو المؤمن بالله فينبغي أن يكون ما بين الشرط والمشروط تعريفا لجوهر هذا التطابق بين فعل الخير والاتصاف به أو التدين بمعناه المطلق أي الإسلام، لأن الدين عند الله هو الإسلام.

وقد جمعت الآيات الخمس المتوسطة معنى الاستراتيجية التوحيدية القرآنية أعني جوهر الرسالة التي تجعل شروط الاتصاف بالخير بسبب فعل الخير (بمقتضى المعادلات التالية):

ففاعل الخير للخير= خير = مسلم لله. والعلة أن الإنسان مسلم بالفطرة = يعني أن فعله الخير بقصده فعل لوجه الله وهو جوهر ما يكون فعلا ناتجا عن الإيمان الصادق في المنظور التاريخي للأمة المستخلفة وعكسها للأمة المستبدلة وذلك بمقتضى المعاني التالية التي تصح على الأمة الواحدة أو بين الأمم لتشمل كل الإنسانية لأن الإنسان مجتبى من حيث هو إنسان:

فالشرط الأول: هو وحدة الأمة التي تلقت البينات وحدتها بمعنى مقاومة دواعي الفرقة (الآية 105).

والشرط الثاني: هو المبدأ المحافظ على هذه الوحدة سلبا (الخوف من العذاب يوم الحساب، الآية 106).

والشرط الثالث: هو المبدأ المحافظ على الوحدة إيجابا (الأمل في النعيم يوم الحساب، 107).

والشرط الرابع: هو وظيفة الشرائع السماوية (العدل الإلهي لئلا يُعَد الله ظلاَّما للعبيد، 108) نموذجا للسياسة الإنسانية.

والشرط الأخير: هو فهم طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق عامة والإنسان خاصة (ومن ثم دلالة أن يكون القرآن محددا لمعنى الخيرية بالقياس إلى الإيمان به، الآية 109).

وهذا الأصل الجامع هو الذي يوحد المجالات بفضل تعينه في التزام الجماعة ككل التزامها بجعل ولاية الأمر فرض عين: ;﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[113] شرطا يصح أن توصف الأمة إذا حققته بما يصفها به قوله تعالى : ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ ...﴾[114]. وليس أفضل من هذا الأصل الخامس همزة وصل بين الاستراتيجية القرآنية والسياسة النبوية.



القضية الثانية:
مقومات السياسة عامة وسياسة النبي خاصة

إذا طبقنا ما توصلنا إليه في المقدمات السابقة كانت المقومات الإجرائية في أي سياسة فضلا عن السياسة النموذجية مؤلفة من المسائل التالية التي لا يمكن تصور سياسة من دونها وليس لها علاقة بتنوع السياسات أو الأنظمة إذ هي تشبه إلى حد كبير المقومات الوظيفية للكيان السياسي:

صورة العمران=المسألة السياسية والقانونية: وتتعلق بفرعي صورة العمران أي السلطة الزمانية (الدولة بالمعنى الضيق للكلمة) والسلطة الروحية (التربية بالمعنى الواسع للكلمة) مؤسسات وأحكام عمل. وهذه هي المسألة التي تبين أهم مشكلات تنظيم الحياة الجماعية: **مسألة النظام في العمران**. وسياسة الرسول هي في بيان الإجراءات والتصرفات التي تحقق التوازن بين السلطانين.

مادة العمران=المسألة الاجتماعية والثقافية: وتتعلق بفرعي مادة العمران[115] أي الرزق (الإنتاج المادي أو الاقتصاد) والذوق (الإنتاج الرمزي أو الثقافة) إنتاجا ورعاية وتوزيعا واستهلاكا. وهذه هي المسألة التي تبين أهم مشكلات قيام الحياة الجماعية: **مسألة الدينامية الحيوية لكل عمران**. وسياسة الرسول هي في بيان الإجراءات والتصرفات التي تحقق التوازن بين الأمرين.

والتعامل مع العلاقة بين الروحي والزماني في البندين السابقين والبندين اللاحقين لأن هذا الأمر هو قلب المعادلة السياسية: أو فلسفة التاريخ في صلتها بفلسفة الدين أي الأساس الذي تعتمد عليه حصانة الأمة وهي جوهر الرسالة

التي تؤمن بها: في المعتقد الواحد وبين المعتقدات المختلفة أو كيفية التوفيق بين وحدة الحق وتعدد تعيناته في المجالين العقدي والشرعي. وهذه هي المسألة التي تبين ضرورة الدين في العمران البشري والاجتماع الإنساني.

السياسة الداخلية=سياسة الاتفاق والاختلاف أو العلاقات الداخلية ويغلب عليها السلم الحارة أو الباردة: تنظيم العلاقات في فئات الجماعة وأفرادها في المستويين الرمزي والمادي. وهذه هي المسألة التي تبين معنى تقديم قانون التاريخ الخلقي. فتكون سياسة الرسول تحقيق شروط عدم الوقوع في تقديم قانون التاريخ الطبيعي في الداخل.

السياسة الخارجية=سياسة الاختلاف والاتفاق أو العلاقات الخارجية ويغلب عليها الحرب الباردة أو الحارة: كيف يكون السلوك في السلم داخليا وخارجيا وكيف يكون في الحرب داخليا وخارجيا وقاية وعلاجا في المستويين الرمزي والمادي. وهذه هي المسألة التي تبين معنى تقديم قانون التاريخ الطبيعي. فتكون سياسة الرسول تحقيق شروط عدم الخروج من تقديم القانون الخلقي بين الجماعات والدول في المعمورة.

لكن كل هذه المسائل مدارها على المقومات التي لا يمكن تصور عمران إنساني من دونها ومن ثم فهي موضوع كل السياسة. وفيها يكون الرسول المجتهد (علم) والمجاهد (عمل) المثالي فهما لاستراتيجية القرآن وتطبيقا لقيمه في نقلها من التصور إلى الإنجاز في التاريخ الفعلي. وهو يحدد بجهاده واجتهاده النموذج الذي ينبغي أن يحتذى، لأن السنة المحمدية لها الأبعاد نفسها التي للاستراتيجية القرآنية تنزيلا لها في التاريخ الفعلي بمساعدة وتوفيق إلهيين. وعلينا قبل كل شيء تعليل أمرين لفهم تنزيل الاستراتيجية الصورية كيف يكون ليكون نموذجا يحتذى:

فلم كانت المقومات الاستراتيجية هي تلك وبتلك العدة؟

ولم هي خاضعة لهذا الترتيب المتبع في عرضها؟

لا بد إذن أن نعلل لم كانت المقومات خمسة منطلقين من تعليل: لم كان مقوم الأحياز هو القلب؟ فأحياز الفعل هي القلب لأنها في الوعاء نفسه الذي تملأه بعض الرهانات والإطار الذي يصورها: فالمقومان المتقدمان عليها تتعين فيها مضمونا لقيام الجماعة والمقومان المتأخران عنها تتعين فيها شكلا لقيامها.

• حصر المقومات وتصنيفها لتحديد مجال الفعل السياسي بمعناه الواسع:

بيَّنا أن مقوم الرهانات التي يدور عليها العمران الإنساني حددها القرآن الكريم في قصة يوسف -عليه السلام-. فالقرآن حدد الرهانات التي يدور عليها الوجود الإنساني كله فحصرها في القيم التي يتبادلها الناس في ما بينهم ومع كل الكائنات الأخرى:

القيم الذوقية.

وقيم سلطانها (وأساسها التآنس والسلطان الروحي والرمزي).

والقيم الرزقية.

وقيم سلطانها (وأساسها التعاون والسلطان المادي والفعلي).

والقيم الوجودية (وأساسها التعالي على عبادة الدنيا أو التحرر من الفاني).

لذلك فهذه القيم الأخيرة يمثلها إدراك المبدأ الموحد للمتعاليات إدراكا وجدانيا هو جوهر الدين وإدراكا فرقانيا هو جوهر الفلسفة والجمع الخاتم بين الإدراكين هو القرآن. لكن القيم بأصنافها ليست من الجنس نفسه ولا من المستوى نفسه. فبعضها هو عين الطاقة الوجودية المادية والروحية لكيان الإنسان وبعضها الآخر هو ما يستمد منها من سلطان لها أو عليها:

والنوع الأول أو المقوم الطاقي لقيام الإنسان: هو الرزق والذوق بتقديم وتأخير وهو الذي يمثل مادة العمران ومدار كل ما فيه من إشكالات.

والنوع الثاني أو المقوم السلطاني المستمد منهما: هو **سلطان الرزق وسلطان الذوق** وهو الذي يمثل صورة العمران أو هو رعاية الأمر في العمران أعني التصرف في إشكالات العمران الإنساني.

ولما كان المقوم السلطاني هو أيضا مقوما فإن له إشكالاته فتكون الإشكالات نوعين: إشكالات المقوم الأول أو إشكالات مادة العمران بصنفيها وإشكالات المقوم الثاني أو إشكالات صورة العمران بصنفيها. وهذان النوعان من الإشكالات هما موضوع السياسة عامة وسياسة النبي صلى الله عليه و سلم التي نريد فهم منطقها خاصة.

• إشكالات الصنف الأول أو إشكالات مادة العمران:

إن مقوم مادة العمران هو متغيرات الفاعلية في مجال التساكن لسد الحاجات المادية (التعاون) وفي مجال التساكن لسد الحاجات الروحية (التآنس). ولذلك صلة بنظرية ابن خلدون في العمران البشري والاجتماع الإنساني[116]. فكيف تتكون من هذين الأصلين متغيرات الفاعلية التاريخية في شكل ممارسات مؤسسية يكون دور السياسة رعايتها والتعامل مع إشكالاتها؟

فمن التساكن لسد الحاجات الروحية تنشأ الممارسات والمعاملات الرمزية ونظامها المؤسسي أو الثقافة ومن التساكن لسد الحاجات المادية تنشأ الممارسات والمعاملات المادية ونظامها المؤسسي أو الاقتصاد. فيحتاج ذلك إلى رعاية ووازع يكونان صالحين أو فاسدين. وذلك هو المقصود بالسلطان الروحي والزماني اللذين يكوِّن مجموعها الدولة ذات السلطانين الرمزي (التربية) والمادي (الحكم) أو الروحي والزماني وهو صورة العمران التي تمثل السلطان الذي يتحد وجهاه الرمزي والفعلي في تعالي وعي الجماعة بكيانها الجماعة المتآنسة بذاتها وبمتعالياتها التي هي جوهر تصوراتها وقيمها الدينية.

• إشكالات الصنف الأوسط أو صنف الأحياز:

لكن حصرنا للإشكالات لن يكون حصرا مستوفيا إذا أهمل الأحياز التي يدور فيها وأحيانا عليها التساكن من أجل غايتيه وبسلطانيه: إنها منزل التعايش وساحة الحرب في الوقت نفسه ولذلك فإن كل رهان السياسة بالمعنى الشامل الذي حددناه يكون عليها وفيها. فمقوم الأحياز هو الساحة التي يجري فيها التساكن لتحقيق غايتيه بسلطانيه. إنه المقوم الذي يملأه المقوم المادي ويصوره المقوم الصوري. فتكون الأحياز هي المحددات التي ينبغي اعتبارها أساس كل استراتيجية توحيدية كما يتبين من الاستراتيجية المستنبطة مما يسميه القرآن الكريم بآيات الآفاق. إنها هي الآفاق التي يريدنا القرآن أن ننظر فيها لأن آيات الأنفس تتعين فيها باجتهادها وجهادها:

حيز الزمان.

وحيز المكان.

وحيز السُّلَّم (كيف فهم ابن خلدون درجات السلم التعاوني).

وحيز الدورة الطبيعية في الأعيان (كيف تتحول الأشياء بعضها إلى بعض بتوسط المؤسسات ودور الرمز فيها)

وحيز الدورة الرمزية في الأذهان (كيف نفهم التحولات الطبيعية لنجعلها منطقا رمزيا للترجمة بين أنظمة الرموز).

• إشكالات الصنف الثالث أو إشكالات صورة العمران:

فما المقصود بصورة العمران أو ما السلطان الروحي والمادي الذي سيرعى مجريات التساكنين وسلطانيهما السياسيين لا الفنيين؟ فالذوق والرزق لهما سلطانان ملاصقان لهما هما السلطانان الفنيان أعني سلطان الذوق أو السلطان الثقافي وسلطان الرزق أو السلطان الاقتصادي. إن السلطانين اللذين تتكون

منهما صورة العمران غير السلطانين الفنيين. إنهما السلطان الروحي الحقيقي أو الرمزي وتمثله المنظومة التربوية والسلطان الزماني الحقيقي أو المادي وتمثله منظومة الحكم السياسي بالمعنى الضيق للكلمة أو مؤسسات الحكم والإدارة. أما السلطان الجامع بتوحيد كل ذلك فهو سلطان الجماعة المتعارفة التي هي الوحيدة التي يخصها الرسول بالعصمة.

وهذا المستوى من السلطان هو الذي يصور العمران وهو مجال السياسة الأساسي بالمعنى الدقيق أعني أداة السياسة للفعل في العناصر المتقدمة وفي ذاتها. فسلطان التربية هو السلطة الروحية التي تمثلها الكنيسة في المسيحية ولا يمثلها عندنا إلا سلطة الجماعة التربوية عامة دون أن يكون لهذه السلطة نفوذ غير النفوذ الرمزي الذي من جنس نفوذ سلطان الجماعة في اللسان. من يخطئ فيها عقابه الخطأ نفسه أي شعوره بجهل ما هو شرط قيامه في الجماعة: عجزه عن التواصل السوي. أما سلطان الدولة فهو ذو قدرة تنفيذية وهو ضروري لعلتين: فالرزق فيه تنافس وخصام والذوق فيه تنابز وزحام. فيكون من الضروري أن يوجد الوازع القادر على منع ذلك. لكن إذا صار الوازع هو نفسه ظالما وجاهلا ونافيا لسلطان التعالي والمقدس فإن الأمة يحل بها ما نراه حالا بالمسلمين حاليا.

• إشكالات أصل الإشكالات كلها:

مبدأ الحصانة:

لكن هذه العناصر المتعددة تبقى فاقدة للوحدة إذا لم يوجد مبدأ مقوم متعال عليها جميعا يكون أصلها كلها: إنه مبدأ **الحصانة** الذي يجعل الأمة مصدر كل السلطات. ومشكل المشكلات هو كيف تتم ضمانته بالشكل الدستوري الجامع بين السلطانين الزماني والروحاني ليكون مبدأ عصمة الأمة بعد ختم الوحي مصدر كل شرعية كما ينبغي أن نفهم من تحرير القرآن الناس من السلطان الوسيط أو الوصي. ويتبين ذلك كله من الآية 38 من الشورى: فطبيعة النظام المحقق لوحدة كل المقومات هو الجمهورية الديموقراطية بالمعنى القرآني[117] التي تجعل الأمة ممثلة للمبدأ الجامع كما يفهم من الآية 38 من الشورى أعني وحدة العمران الرمزية (مقومات التآنس وسلطانه) والمادية (مقومات التعاون وسلطانه).

وكما أسلفنا فإن الأحياز هي المقوم الرئيسي في استراتيجية التوحيد ليس لأنها الحامل الأساسي لفعل التوحيد وليس لأنها الوسيط الواصل بين فرعي مادة العمران وفرعي صورته فحسب بل لأنها هي بدورها تصبح في الوجود التاريخي للعمران جزءا من الرهانات التي يدور حولها التعاون والتآنس ونقيضاهما لأن الرهانات تتعين فيها تعينا ماديا أو رمزيا:

فالمكان يصبح موضوع رهان بسبب **الحوز** و**الملكية**: حالة واحدة

والزمان يصبح موضوع رهان بسبب **النسب** و**الأقدمية**: حالة واحدة.

والسلم يصبح موضوع رهان بسبب **المكان** و**الزمان** (مع غلبة هذا أو ذاك بحسب القيم السائدة): إذن هي حالتان.

والدورة المادية تصبح موضوع رهان بسبب **المكان** و**السلم** (الغلبة بحسب المعيار نفسه): إذن هي أربع حالات على الأقل؛ لأن السلم فيه حالتان.

وأخيرا فإن الدورة الرمزية تصبح موضع رهان بسبب **الزمان** و**السلم** (الغلبة بحسب المعيار نفسه): إذن هي ثماني حالات على الأقل.

• البنية الشاملة لعمل الفواعل القيمية في التاريخ الإنساني :

	مجالات التعاون والتنافس والتآنس بين البشر في العمران				
رهانات	الذوق	الرزق	س.ذوق	س.رزق	س.الوجود
الأحياز	الزمان	المكان	السلم الطبيعي	الدورة المادية	الوج. الطبيعي
	تفاعل التاريخين الطبيعي والخلقي				
العمران	الثقافة	الاقتصاد	التربية س.روحانية	السياسة س.زمانية	الوج. التاريخي
	التاريخ	الجغرافيا	المنازل الأدوار	تحول المقومات	حصيلة التفاعل
	مادة العمران		صورة العمران		
مستبدل	–	+	–	+	إلى نزول
مستخلف	+	–	+	–	إلى صعود

والمعلوم أن المكان والزمان لهما قيمة رمزية أو مادية بمقتضى صلتهما بالسلم والدورة المادية والرمزية وهي جميعا حمالة قيم في العمران البشري. فللمكان قيمة تبادلية مختلفة تماما عن قيمته الاستعمالية بسبب الرمز كأن يكون قريبا من العاصمة أو من سكن الطبقة العليا أو من موقع سياحي أو من موقع ذي دور مشعري إلخ... والشيء نفسه بالنسبة إلى الزمان: كأن يكون في زمان كذا أو في زمان كذا. والمكان مصدر رزق (الأرض) لذلك فهو حيز ذو قيمة اقتصادية كالثروات المعدنية والمياه إلخ.. فضلا عن قيمته كحيز . ومعنى ذلك أن القيم رُحَّل تنتقل من شيء إلى شيء رغم اختلاف الطبيعة. والعلة أن الرزق فيه ذوق والذوق فيه رزق وكلاهما يمكن أن يكون بديلا من الثاني فضلا عن سلطانيهما

فهما متبادلان فيما بينهما ومع موضوعيهما. وكل سر العمران البشري بل وكل سر العلوم الإنسانية مصدرهما هذه العلاقات الخفية فيما بينها بالبعدين المادي والرمزي في الرزق والذوق:

حوز المكان: امتداد الملكية هو السلطة المادية وهو مبدؤها.

حوز الزمان: مُدة الصيت هي السلطة الرمزية وهي مبدؤها.

حوز السلم: مدى الجاه هو السلطة الجامعة بين السابقتين وهو مبدؤها (ويمكن أن ينفصلا كما يحصل في المراحل المخضرمة: مثال حال البرجوازية والأشراف في فرنسا قبل الثورة الفرنسية وابن خلدون يعتبر هذه الظاهرة من العناصر الأساسية في تغير الدول حيث يبقى وهم المنزلة الرمزية عند من فقد السلطة المادية).

حوز الدورة المادية: مادة الفاعلية المادية هي السلطة في الثلاث السابقة وهي مبدؤها (وهي في الاقتصاد خاصة) لكن الثقافة لها دخل لأن العلم له فاعلية رمزية وتقنية فيكون جزءا من الدورة المادية.

حوز الدورة الرمزية: مَدَد الفاعلية الرمزية هو السلطة في الحالات الأربع السابقة وهو مبدؤها (وهي في الثقافة خاصة) لكن الاقتصاد له دخل لأن المال له فاعلية رمزية وخلقية فيكون جزءا من الدورة الثقافية.

وكل هذه الأحواز يمكن أن تكون مجرد أحواز بدون شرعية أو تتحول إلى ملكية أعني حوزا ذا شرعية فتكون مملوكة هي بدورها. ولذلك تتنازع الأمم على الأرض وما الحدود بين الأمم إلا حصيلة صراع قوى بينها على امتلاك الأرض لما في بطنها أو فوقها من الرزق وأسبابه: وهذا باق إلى يوم يبعثون وليس خاصا بصراع القبائل على الماء والكلأ. ويمكن أن نقول إنه سيزداد لعلتين: للتكاثر البشري ولما حل بالمحيط الطبيعي من الإفساد والإنهاك حتى بات الماء والهواء النقيين من أغلى الأشياء بعد أن كانا مباحين للجميع بدون مقابل.

وبذلك تكون الجدلية الكاملة بين صورة العمران بفرعيها (أولى مسائل السياسة) ومادته بفرعيها (ثانية مسائل السياسة) في الظرفين المختلفين السلمي والحربي ومن حيث صورتها ومادتها في إطار الأحياز (الزمان والمكان والسلم والدورة والوجود) وبحدود حوزها المشروع أو غير المشروع ليست جارية بين صفين متخارجين ومتقابلين بإطلاق بل هي تجري دائما فيهما وبينهما وهي من الطبيعة نفسها سواء كانت في الجماعة نفسها أو بين الجماعات رغم أنها في الجماعة الواحدة يغلب عليها منطق السلم وبين الجماعات منطق الحرب: فالقسمة إلى صف المستخلفين وصف المستبدلين قانون عام. وهو فاعل حتى في المستوى البايولوجي بين خلايا الجسم الواحد التي تتوالى بمقتضى هذا القانون: خلايا مستخلفة وخلايا مستبدلة دون توقف إلا بالموت.

فتكون ساحة المعركة متراكبة بين ممثلي الصفات المادية الفعلية والصفات المعنوية الرمزية في كلا الصفين بحيث يقع لقاء متقاطع بين أربعة أقطاب: اثنان من كل صف. فتحدث علاقات متعددة تلتقي أقطارها في القلب الذي تمثله استراتيجية فهم المعركة استراتيجيتها التي حاولنا وصفها خلال كلامنا عن سورة البقرة. ويكون ذلك داخل كل صف ثم بين عنصري أحد الصفين وعنصري الصف الآخر في مجالات الرهان الخمسة: فتكون معركة مخمسة الأقطاب في كل مجال على حدة ثم بين المجالات كلها.

• آلية عمل المعادلة السياسية بمنطقها الطبيعي الذي يحتاج إلى القيم الروحية :

<table dir="rtl">
<tr><th colspan="8">المقومات</th></tr>
<tr><td rowspan="6">المجال والمناخ الذري</td><td colspan="2" rowspan="2"></td><td colspan="2">صورة العمران</td><td colspan="2">مادة العمران</td><td></td></tr>
<tr><td>دولة</td><td>تربية</td><td>اقتصاد</td><td>ثقافة</td><td>الحصانة الروحية</td></tr>
<tr><td rowspan="2">الداخل</td><td>س.حارة</td><td>عدل</td><td>حرية</td><td>وفرة</td><td>إبداع</td><td>الرشاد</td></tr>
<tr><td>س.باردة</td><td>ظلم</td><td>استبداد</td><td>ندرة</td><td>عقم</td><td>الفساد</td></tr>
<tr><td rowspan="2">الخارج</td><td>ح.باردة</td><td>مقاطعة</td><td>عداء</td><td>تنافس</td><td>تناكر</td><td>الكراهية</td></tr>
<tr><td>ح.حارة</td><td colspan="4">الحرب الشاملة:عكس الس.الحارة بإطلاق</td><td>العداء</td></tr>
<tr><td colspan="8">نطاق مابيوس: التنافذ بين الداخل والخارج في سياسة المعمورة</td></tr>
</table>

وبذلك يصبح العمران الذي تديره السياسة مؤلفا من:

جسد مادي هو طاقة العمران المادية أعني الذوق والرزق والدولة والتربية بدورهما الإداري.

ونفس روحية هي نفس العمران أو طاقته الروحية أعني: الثقافة الذوقية والاقتصاد السياسي والحركات المذهبية (سواء كانت فلسفية أو دينية) والحركات الطبقية (وهي دائما اقتصادية اجتماعية) يتحرك ويفعل وينفعل في الأحياز ليتعاون فيها ويتآنس أو ليتنافس ويتواحش وذلك هو موضوع السياسة بالمعنى العام أعني رعاية الجسد المادي والنفس الروحية إذا كان صالحا أو تهديمها إذا كان فاسدا.

ومن سنن الله التي يؤيدها استقراء التاريخ الإنساني أن المستخلف متحرر تماما من الحصر الزماني لأنه أكثر إيمانا بالمتعاليات من المستبدل ويهتم بالماضي

أكثر من اهتمامه بالمستقبل ليس بسبب الجهل كما يتصور السطحيون بل لأن نفسه غير مهووسة بالآتي إذ يعطيها فائض الإيمان بالمتعاليات نوعا من الثقة بالآتي تقرب من اليقين. في حين أن المستبدل يعاني من الحصر الزماني ومن ثم فَهَمُّه المستقبل ليأسه وعدم إيمانه بأهمية المتعاليات أعني اليوم الآخر ومن ثم فهوسه بالآتي هو الخمج الوجودي (Ontological gangrene) الذي ينخر كيانه. وهو في الحقيقة يأكل المستقبل قبل حلوله ليس موضوعيا فحسب بمنطق القرض والارتهان بل وكذلك لأنه يستعجل الأحداث فيكون عائشا دائما مستقبله وكأنه ماض لاستقدامه إياه طمعا في استئخار النهاية رغم ما في ذلك من المفارقة لأن كل حدث يكون قد تآكل قبل حدوثه فيصبح لحظة حدوثه غير جديد بل قديم.

المسألة الثالثة:
محاذير التعامل مع سياسية النبي

مجاهدة الرسول= [(الاجتهاد لتعليم النظر والعقد) + (الجهاد لتطبيق العمل والشرع)][118]

• النص الأول: من «الشورى»

حدد القرآن أصل الأدوات السياسية فاعتبرها ثمرة التشاور بين الذوات الخلقية لعلاج «الأمر» الذي ذكر في الآية 38 من الشورى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[119]. إنها ثمرة الإيمان ثمرته التي تفترضه متقدما عليها (استجابوا لربهم بعد معرفته) وبذرة للأخوة البشرية المبنية على الاشتراك في الرزق (ومما رزقناهم ينفقون). فكانت الشورى حدا أوسط (أمرهم شورى بينهم) بين حدين: روحي (أقاموا الصلاة) وزماني (الاشتراك في الرزق). ويرمز الحدان الروحي والمادي بوحدتهما الشارطة (الاستجابة للرب) والمشروطة (الأمر الشورى) لوحدة ولاية الأمر كما ترمز الشورى بتوسطها بينهما إلى السياسي من حيث هو إبداع للأدوات الواصلة بين الحدين اللذين يرمز أولهما للتوجه الروحاني من ولاية الأمر (أقاموا الصلاة) ويرمز الثاني منهما للتوجه الزماني منها (مما رزقناهم ينفقون).

لكن عبارة: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ تحتاج إلى تحليل دقيق حتى نفهم صلتها بمسألة الصلاة أو العمل الروحي قبلها ومسألة الإنفاق أو العمل المادي بعدها وصلة الحدين المحيطين بها بالمبدأ الأعم أعني الاستجابة إلى الرب المبدأ

الذي يعلل تقديم الروحي (إقامة الصلاة) على المادي (الإنفاق من الرزق) أعني المبادئ التي اغتيلت في الحضارة الإسلامية كما يرمز إلى ذلك اغتيال الخلفاء الرامزين إليها: عمر (رمز العدل في الرزق خاصة) وعثمان (رمز العمل الروحي على علم أو صيانة القرآن) وعلي (رمز السعي لتقديم الديني على السياسي). فالضمير «هم» في أمر«هم» وفي بين«هم» ينوب الجماعة. فلو كتبنا الآن الاسم بدل الضمير لصارت هكذا: أمر الجماعة=شورى بين (أفراد) الجماعة. وعبارة «أمر (أفراد) الجماعة» تعني أن الأمر مضاف إلى أفراد الجماعة أي إنهم هم أصحابه أو إن شئنا : الجماعة هي التي استخلفها الله فيه. والمقصود بهذا الأمر المضاف إلى الجماعة كل الأمر الذي يتعلق بحياتهم الجماعية أعني في الغاية تنظيم الحياة الجماعية ببعديها الروحي والمادي في صلتها بالمبدأ المقدم عليهما أي «الاستجابة إلى الرب» وهو المفهوم العميق للسياسة التي كلف الله رسوله بتعليمها للأمة التي حملت أمانة الرسالة الخاتمة.

وكما أسلفنا فإن النسبة الأولى تقابل في المصطلح الفلسفي كلمتين لاتينيتين تستعملان عادة لتسمية نوع من الأنظمة السياسة هو: أمر الجماعة=«راس بوبليكا» التي ترجمها العرب بمصطلح الجمهورية. كما أن عبارة «شورى بين (أفراد) الجماعة» تتعلق بمصدر الشرعية في القرار بخصوص أمر الجماعة ومن ثم بأسلوب تسيير الجماعة أمرها بالتشاور فيه. ويقابل ذلك في المصطلح الفلسفي كلمتين يونانيتين تستعملان عادة لتسمية نوع من التسيير الجماعي يضفي الشرعية على السلطة السياسية لكونه يجعل مسؤوليتها مسؤولية جماعية: شورى بينهم= «ديمو- قراطية»_وهو مفهوم لم يضع له العرب مصطلحا بل اكتفوا بتعريبه. فـ«الديموس» هو الشعب أو الجماعة و«القراطيا» هي الحكم. ويقع ذلك عادة بتشاور الجماعة المجتمعة في المجلس. فيكون مجموع العبارتين هكذا: (أمرهم+شورى بينهم)=(جمهورية+ديموقراطية). وذلك عينه ما فعل الرسول

في الوثيقة الشهيرة التي نظم بها الحياة في المدينة وبقي يعمل بروحها بعدها إلى أن لقي ربه.

لكن ما يهمنا هو أن عبارة: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ لم تأت معزولة وكأنها أمر عرضي بل هي أتت واسطة بين المقومين اللذين يعدان جوهر ولاية الأمر فضلا عن تضمن السورة كل عناصر التآنس والحياة الجماعية في مستوى الأمة الواحدة وبين الأمم. فمن الآية 36 إلى الآية 43 نجد كل مقومات التآنس البشري وشروط قيام الحياة الجماعية ببعديها الروحي والزماني في إطار الجماعة الواحدة أو بين الجماعات فتكون محددة للأمر في ساحتي السياسة الداخلية والدولية ومن ثم فهي الدستور الذي عمل به الرسول ولم تعد الأمة تسير على هديه:

فالآيتان 36 و37 تحددان النسبة القيمية بين البعدين الروحي والزماني من حياة البشر ومن ثم الخُلق الذي يمكن من الحياة المشتركة بينهم بمقتضى القانون الخلقي وليس بمقتضى القانون الطبيعي.

والآية 38 التي وردت فيها عبارة ﴿وأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ جمعت بين البعدين ووسطت بينهما هذه العبارة التي حللنا عناصرها وما تعينه من نظام سياسي للمسلمين ولجميع البشر.

<u>والآيتان 39 و40 تحددان حق الدفاع عن النفس في الحياة الجماعية وأساسه لكنهما تقدمان الحِلم ردا على الظلم فتكونان قلب المعادلة الاستراتيجية. فإذا قرئتا في ضوء ما تقدم عليهما كانتا أصل السياسة الداخلية خاصة وإذا قرئتا في ضوء ما بعدهما كانتا أصل السياسة الخارجية خاصة لكنهما تصلحان في كلتا القراءتين وللحالتين.</u>

والآية41 تبرر الدفاع عن النفس لمن لا يريد أن يعفو.

والآيتان 42 و43 تحددان مفهوم الظلم وتجعلان التسامح والعفو شرط بقاء حياة الجماعة: <u>عزم الأمور</u>.

لذلك فإنه يمكن القول إن هذه الآيات الثماني تكاد تكون مجلة قانونية تصوغ شروط الحياة الجماعية في الجماعة نفسها وبين الجماعات بقيم خلقية يمكن أن يستنبط منها نظام ولاية الأمر للأمة الإسلامية في حدها الأدنى وللبشرية في حدها الأقصى ومن ثم فهي شرط الشروط الضامنة لوحدة الجماعة ولوحدة الإنسانية. ويمكن للأمة أن تولي الأمر لمن تريد بحسب نظام دستوري حدد له القرآن مبدأين ليس منهما بد:

أحدهما روحاني (القيام والشهادة لله)

والثاني زماني (القيام بالقسط والشهادة به).

وقد ورد المبدآن مرتين متعاكسي الترتيب ليثبت التلازم بينهما[120]: القيام بالقسط والشهادة لله والقيام لله والشهادة بالقسط. وتلك هي علامة العبودية لله وحده عبودية تجعل أصل التعامل البشري في الإسلام هو مكارم الأخلاق لأنهم إخوة لا يتمايزون إلا بأعمالهم الخلقية التي تحدد درجاتهم عند المألوه الواحد. فيكون التعامل بين الناس بالقسط قياما وشهادة محكوما بالعبودية لله. وذلك هو جوهر الدين من حيث هو دين يطلب الحقيقة (وترمز إليها الشهادة بالقسط والشهادة لله) ويعمل بالحق (ويرمز إليه القيام بالقسط والقيام لله) على علم: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران 64][121].

ذلك هو مدلول مكارم الأخلاق التي تحقق الأخوة البشرية في الوجود الزماني لتحققها في الوجود الروحاني برعاية الأمة كلها. فالرعاية التي هي مضمون ولاية الأمر فرض عين. ويبقى الأمر كذلك حتى عند التوكيل إذ ولاية الأمر الأصل تصبح عندئذ واجب الرعاية بالسهر على احترام الوكيل لعقد الوكالة أو ما نسميه اليوم بالرقابة الدائمة: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ

مَن في السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ؟﴾[122]. فتكون ولاية الأمر بيد الأَمة لرعاية هذه المجالات الخمسة بمقومي الإنسانية نظرا «الأمر الشورى بينهم»[123] وعملا «الانتصار من البغي»[124]. ذلك أن هذين المقومين هما شرط الاستثناء من الخسر فرديا[125] (الإيمان والعمل الصالح) وجماعيا[126] (التواصي بالحق أو الاجتهاد الإجماعي والتواصي بالصبر أو الجهاد الإجماعي). والمعلوم أن ما يعنينا من إشكالية ولاية الأمر[127] في الإسلام هو علاج الخلاف الراهن حولها[128]: الخلاف بين القائلين بالفصل بين وجهيها الروحاني والزماني إلى حد القول بالموقف العلماني والقائلين بالوصل بينهما إلى حد القول بالموقف الأصلاني عودة إلى السلطان الروحي الكنسي.

• النص الثاني: من الإسراء

وحتى نوضح الحدود التي وضعها القرآن ليحدد طبيعة السياسة النبوية من حيث هي بالأساس تربية ومن ثم المحاذير التي ينبغي عدم الوقوع فيها في فهم سياسة الرسول سنكتفي بهذا التحليل الوجيز لدلالات الآيات السبع الأخيرة من سورة الإسراء بدءا من الآية 105 نأخذه بتصرف من كتابنا الذي صدر مؤخرا بعنوان: [صونا للفلسفة والدين][129].

فالمقصود بالتفسير الفلسفي ليس فرض مضمون مسبق على معنى النص فنرغمه عليه لنقول هذا باطن النص وراء ظاهره. بل هو الفهم المتناسق لمعاني الآيات وصلتها بمطلوبنا في تحديد سياسة الرسول أعني ما تتضمنه السورة في غرض بحثنا: ما يقبل النسبة إلى النبي من الوظائف والقدرات وما لا ينبغي نسبته إليه خاصة إذا لم يكن القصد مجرد التعبير عن حب رسول الله بل تأسيس سلطان وهمي لولاة الأمر الذين يضخمون سلطان النبي حتى يضخموا ما يزعمون وراثته منه في الوجه الروحي (العلماء) والوجه الزماني (الأمراء).

ولنبدأ بالآيتين [105 - 106] : ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً * وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾.

فلا يمكن أن يكون قصد الآية الأولى أن الله يؤكد التطابق بين ما أُنزل وما نَزَل. فلا أحد يتطرق إليه الشك في قدرة الله على تحقيق المطابقة بين فعله ومفعول فعله. كما لا يمكن أن يكون القصد المطابقة بين الخبر عن صفة الإنزال وصفة النازل للعلة نفسها فضلا عن امتناع تكذيب المخبر في هذه الحالة.

لم يبق إلا معنى واحد هو ما تؤيده الآية الثانية: وهو أن «بالحق» الأولى تصف طريقة الإنزال و«بالحق» الثانية تصف مضمون النازل. ومعنى ذلك أن الله لا يخصص مفهوم الحق (بمعنييه المعرفي للنظر والعقيدة والخلقي للعمل والشريعة) لوصف مضمون الرسالة بل هو يصف به طريقتها في التبليغ. لذلك جاءت الآية الثانية لتصف هذه الطريقة بتعليل التفريق بضرورات التعليم:

لتقرأه على الناس

و(لتقرأه) على مكث. أما ﴿وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾ فهي معطوفة على ﴿فَرَقْنَاهُ﴾ فيكون تعليلها عين تعليل التفريق: لتقرأه على الناس ﴿ولِتَقْرَأَهُ﴾ على مكث.

والقراءة على مُكث تكون منطقيا في أحوال ثلاثة منفصلة ومجتمعة بحسب ظرف النزول. فهي:

متقدمة على قراءته على الناس

ومصاحبة لها

وتالية مع جمع المعنيين المعنى التفريقي والمعنى التجميعي لأن كلمة القرآن تعني الجمع والقران أيضا. ومن ثم فالقراءة تحليل (تفريق) وتأليف (قران) وهي لها الدلالة التي يعبر عنها الرديف الوارد في الآية: «التنزيل». فالتنزيل على النوازل تفريقا وتجميعا للقرائن النصية والعينية يثبت أن المعطوف في الآية لا يمكن ألا يضيف شيئا إلى المعنى!

فلا يمكن أن يكون القصد من التنزيل الإنزال بمعنى نزول القرآن من السماء إلى الأرض بل القصد هو تنزيل النص على النوازل، أي: إن كل نص من نصوص القرآن كان حدثا نصيا ملازما لحدث فعلي أو حدثا ملازما لحديث ملازمةَ أحد أعيان «ماصدق» المعنى القرآني لمفهومه: وذلكما هما وجها المعنى الذي يكون حقيقة ذهنية في العلم وحقيقة عينية في المشار إليه في الخارج إذا نسب المعنى إلى الإنسان. لكنه يكون عند نسبته إلى الله حقيقة مطلقة لا ينفصل المفهوم منها عن «الماصدق» وهو ما اقتضى التفريق والتنزيل المشار إليهما في الآيتين. وقد فهم منه أغلب الناس ما يسمى بسبب النزول مضمرين علته عند «مُؤَرْخِنِي» النص من العلمانيين حصرا لكلية النص في عينية السبب. أما القصد فهو مناسبته أو النازلة التي هي عين من تحقق معناه الذي يقبل ما لا يتناهى من التحققات لأن الأمر يتعلق بما يشبه الجدل النازل من الكلي إلى الجزئي المشار إليه من أعيانه.

وفهم التنزيل بهذا المعنى يعيدنا إلى فهم التفريق. فليس هو التنجيم فحسب بل هو كذلك التمييز بين المعاني. فيكون التنجيم في النص ليس مجرد تقسيم تحكمي بل هو معبر عن تحليل للمعنى بالفرقان الذي يميز بين المعاني بحسب منطق نظرية المعرفة الشاملة ونظرية التربية الشاملة؛ النظريتين اللتين تمثلان عين السياسة النبوية من حيث هي مسار تاريخي فعلي. ومن ثم فلنا أربعة مستويات فرعية : اثنان من التفريق واثنان من التنزيل وأصل لها جميعا لكونه شرط حصولها على أفضل الوجوه فضلا عن كونه مصدر وجودها:

التفريق اللفظي أو تنجيم النص القرآني ليكون حديثا موازيا لحدث ومن ثم يتطابق الحديث والحدث فيكون الحديث مستوى رمزيا من الحدث ويكون الحدث مستوى فعليا من الحديث: وتلك هي أكبر علامات كونه مختلفا تماما عن الشعر الذي يعاب على أصحابه أن حديثهم لا علاقة له بما يفعلون.

والتفريق المعنوي أو التحليل العلمي والعملي لمضمون الرسالة المشروط في التنجيم التنزيلي فيكون الحديث القرآني استراتيجية ذات أسس نظرية تستهدف العمل الذي يحقق قيما في التاريخ الفعلي للإنسانية وليس مجرد تمن خلقي.

والتنزيل المعين للمعنى المقروء في النوازل الحادثة في التاريخ الفعلي ليس هو إلا النماذج الحقيقية لما ينبغي أن تكون عليه معرفة القوانين أو السنن التي تجعل العمل يكون على علم ومن ثم تحقق شروط التحرير من القانون الطبيعي للسمو بالإنسان إلى القانون الخلقي.

والتنزيل المعين للناس المقروء عليهم في الخطاب الدعوي يجعل ما سبق ذكره يحصل بالإقناع والمشاركة الجمهورية وليس بالاستبداد أو الفرض؛ لأن من أسس السياسة الناجحة هي أن ينقلب المدعو إليه داعية فيصبح الفعل السياسي فرض عين وليس فرض كفاية.

والمكث فيها جميعا لكونه أصلها متقدما عليها ومصاحبا لها وتاليا بوصفه عين التفكر والتدبر الرسوليين علما وعملا لقرآن الكل بمعنى لتأليفه في وحدة حية وهو المعنى الأشمل لكلمة قرآن بمعنى تحقيق القِران بين الآيات التي هي قرائن دالة على النسق الواحد وراء تشظي الوجود..

وهذا المكث هو الحيز الزماني الضروري لفعلي التواصي بالحق والتواصي بالصبر ومن ثم فهو شرط المعرفة والتربية الشاملتين اللتين هما جوهر السياسة النبوية أو عين منطقها. لذلك فالآيات الثلاث الموالية تبدأ بنصيحة النبي حول الموقف المعبر عن الصبر إلى حد يشبه عدم المبالاة بنتيجة الدعوة والاكتفاء بالمقابلة بين موقف المدعوين استجابوا أو لم يستجيبوا وموقف من لهم علم قبل نزول القرآن عند سماعه المقابلة التي تتواصل في الآيات الثلاث. ويمكن

القول عرضا : إن هذه الآية تبين أن المسلمين ليسوا محصورين بعد نزول الرسالة المحمدية في المسلمين بالمعنى الرسمي بل كل من تحركه معاني القرآن بالصورة الموصوفة في هذه الآيات مسلم.

ويتلو ذلك تحديد أسلوب الدعوة بالعبادة غير المنفرة. فالدعوة المعتمدة على التربية الشاملة تترك الخيار للمدعو بين عدة تصورات للذات الإلهية بحسب الصفات التي يمكن أن يسميه بها وهي كل الأسماء الحسنى التي هي عين تصورات العلاقة بين المؤمن وربه. والعبادة غير المنفرة رمز إليها بالتوسط في طبقة الكلام الصوتية. وقياسا عليها يمكن تحديد آداب الدعوة لتخليصها من المنفرات وأهمها اليوم المظهر المادي ما عاد منه إلى الطبيعة (كجمال المنظر وعذوبة الصوت) أو إلى الثقافة (هيأة الزي ونظافته والزينة المأذون بها) للداعية فضلا عن المسلك الخلقي وآداب المعاشرة ومساعدة المدعوين.

ولو نظرنا في الأسماء الحسنى لوجدناها ترد إلى الصفات الذاتية الخمس التي تناسب منظومة القيم فيكون الخيار في النداء والدعاء تبشيرا بحرية السبل إلى الله وتعددها وهو ما يحدد معنى الآية 256 من البقرة المبشرة بالحرية الدينية وعلة كونها تلت آية الكرسي مباشرة. فآية الكرسي حددت ذات الله وصفاته الذاتية الخمس في علاقتها بما تمد به الإنسان. فهي إما أسماء لوجوده (ومنها قيم الوجود) أو لحياته (ومنها قيم الذوق) أو لقدرته (ومنها قيم الرزق) أو لعلمه (ومنها قيم النظر) أو لإرادته (ومنها قيم العمل) وكلها سبل تؤدي ضرورةً إلى الإسلام بمعنى الاعتراف بالعبودية لصاحب المدد والجود بما يضفي على هذه القيم من القيام والقيمة استمدادا لوجود الذات البشرية وحياتها وقدرتها وعلمها وإرادتها من صفات الله بفضل النفخة التي حولت الصلصال إنسانا..

ثم تأتي غاية التربية الشاملة ببعديها النقدي والإيجابي في نفيين ونتيجة مسبوقة ثلاثتها بالحمد ومشفوعة بالتكبير: نفي مبدأ تحريف الأديان المنزلة (ابن

الله سواء كان عيسى أو عُزيرا وهي أصل عقيدة شعب الله المختار الخرقاء) ونفي مبدأ الأديان الطبيعية (الشريك سواء كان واحدا في المجوسية أو كثيرا في كل الأديان الطبيعية الأخرى) وإطلاق السلطان الإلهي ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ[130]﴾. فأما الحمد فهو رمز ما في الإسلام من تسليم بإرادة الخالق. وأما التكبير فهو رمز الحرية المطلقة أو العبودية لله وحده ومقتضاها الاجتهاد في العلم والجهاد في العمل. لذلك اعتبرنا الآية غاية العلاج لأنها تنتهي بتعريف بعدي الإسلام السالب والموجب:

فسلبا هو نقد بمعيار التصديق والهيمنة للأديان المحرفة منزلة كانت أو طبيعية والتي ما تزال عندئذ موجودة في الجزيرة العربية: المسيحية واليهودية والمجوسية وكل الوثنيات.

وإيجابا هو إيجاب العلم والعمل بمعيار الحمد رمزا للتسليم للإرادة الإلهية (لأن الحمد يكون على الخير والشر) والتكبير الذي يعني نفي ما هو أكبر من الله ومن ثم العبودية له وحده أو الحرية المطلقة التي لا تتحقق إلا بالتربية الشاملة أو بالاجتهاد العلمي والجهاد العملي.

لم نختر سورة الإسراء لتحليل نظرية التربية الشاملة بالصدفة. فهي السورة التي تضمنت كل المعاني التي ينبغي اعتبارها مقومات السياسة النبوية وكل المحاذير التي يجب تجنبها في فهمها؛ لكأن كل ما حصل في تاريخ الفكر البشري لتحديد مناهج التعليم والتطبيق المحمديين للاستراتيجية القرآنية تمثل مضامين السورة فضلا عن كونها حددت صفتي القرآن من حيث هو نقد وتفكيك للتجارب الدينية السابقة بمنهج الفهم والقراءة لنصوصها التي طبق عليها غربال التصديق والهيمنة فضلا عن الدليلين المشيرين إلى الحقائق التاريخية لدور الأمة الأسمى شهادة على العالمين بالرسالة الخاتمة والدليلين المشيرين إلى اعتماد الرسالة المحمدية على إعجاز الاجتهاد والجهاد بعلم العادات والعمل بها

لا على إعجاز خرق العادات بل وفضلا عن إشارتها للصراع التاريخي بين الأمة وعدوها الحالي في فلسطين بؤرة كل الصراعات.

فأما دليلا الحقائق التاريخية فهما:

الدليل الأول: هو علاقة منزلة الأمة المستخلفة بكلية الرسالة الخاتمة.

والدليل الثاني: علاقة الأمة المستبدلة بالكرة الثانية في حسم الصراع الجاري حاليا مع اليهودية في صيغتها الصهيونية.

وأما دليلا اعتماد الرسالة على الجهاد والاجتهاد فهما: تنبيه النبي إلى ما يمكن أن يقع فيه من خطأ التحريف لعدم العمل بقاعدة التواصي بالحق والتواصي بالصبر. وهو أمر كاد يوقعه فيه أعداؤه: وهذا الإغراء قانون كلي لم يشذ عنه نبي.

وهو الإغراء نفسه الذي تتعرض له أمته اليوم من أعدائها إذ يزينون لها شبها من القيم حتى تتحرف عن أسمى القيم التي هي جوهر البيان القرآني ونفي المعجزات الخارقة للعادات بحجة حاسمة هي:«بشرية النبي» فضلا عن عدم نفع الخوارق في الإقناع بالدعوة. كما أن ذريعة التخويف لا ينبغي أن تكون من أدوات الدعوة الخاتمة لاعتمادها على تبيين الرشد من الغي بأدوات البيان العقلاني والوجداني والحجة الجامعة لكل هذه الأدلة هي ما استخرجناه من الآيات السبع الأخيرة من السورة والتي تتضمن كل هذه المعاني فروعا منها. وذلك ما كان علينا بيانه.

وبذلك يتحدد لدينا المبدأ الأساسي الذي يمكن أن يعتبر سر الطابع الثوري للقيم القرآنية: المبدأ الذي يفسر اعتماد الإسلام على الجمع بين أمرين يبدوان متناقضين قصدت الحرية الدينية والوصل المتين بين الديني والسياسي. فكيف نفهم ذلك ؟ لما كان تصور الاستراتيجية والسياسة يستعملان عادة للكلام على

أفعال تجري في عالم واحد متناه هو الدنيا بات من الواجب أن نجيب عن سؤال يؤرق الكثير من النخب بصرف النظر عن حسن النية أو سوئها الذي ينسبه جل التأصيليين عادة إلى جل التحديثيين: **هل يمكن للاستراتيجية والسياسة أن تتجاوزا الأفعال المحدودة التي تجري في المكان والزمان المتناهيين للعالم الدنيوي فتتضمنان أبعادا دينية متعالية عليهما بحيث تكونان صالحتين لكل زمان ومكان ومن ثم متحررتين مما ينتهي إليه الموقف التاريخاني؟**

فخاصية استراتيجية القرآن وخاصية سياسة النبي أنهما لا تقتصران على تسيير الشأن الدنيوي وكأنه مكتف بنفسه بل إن مبدأهما الأساسي هو بيان امتناع ذلك إلا إذا قبلنا بنكوص السياسة إلى التاريخ الطبيعي فألغينا التاريخ الروحي من الحسبان نفيا لكل ما يتعالى على التاريخ. فيكون مدار الإشكال كله حول قضيتين أساسيتين:

القضية الأولى: كل الإشكال في الوجود الإنساني الفردي والجمعي يكمن في هذه العلاقة بين متناهي الحياة الدنيا (=جوهر السياسي من حيث هو أصل الأدوات) ولامتناهي شروطها التي تضفي عليها المعنى (=جوهر الديني من حيث هو أصل الغايات). وهو ما يجعل إغفال الصلة بينهما في سياسة الشأن الإنساني أمرا ممتنعا: **وذلك هو معنى إيمان الإنسان بما وراء روحي يؤسس وجوده الطبيعي العضوي والنفسي فلا يتركه حبيس القانون الطبيعي بل يضيف إليه بعدا أسمى هو القانون الخلقي.**

القضية الثانية: وإغفال هذه الصلة لا يلغيها كما قد يتصور البعض حتى وإن كان يخفيها. فإلغاء اللامتناهي من حياة الإنسان مستحيل. لذلك فإغفال الصلة يعكسها فيجعل المتناهي لا متناهيا، أي : إنه يقلب العلاقة بين الطبيعي والروحي لا غير، فننتقل من اللامتناهي السليم إلى اللامتناهي المَرَضي: **وذلك هو معنى إيمان الإنسان بالطاغوت أو بالضرورة العمياء التي تتميز بها الصدفة والاتفاق أصل العودة إلى التاريخ الطبيعي والجري وراء تكديس الثروة مثلا لسد**

ما لا يسد من مطلوب اللامتناهي الفاسد الذي هو العبارة الفلسفية عن الشرك الذي يعدل المتناهي باللامتناهي.

وقد قدم القرآن الكريم حلا لهذين الوجهين من معضلة العلاقة بين التناهي واللاتناهي في حياة الإنسان بفضل التحديد القرآني للعلاقة بينهما كما يتبين من الصلة بين الآيتين 255 و 256 من البقرة الآيتين اللتين تعالجان القضية من مدخليها الممكنين: **من مدخل المألوه (آية الكرسي وفيها تحديد نسبية علم الإنسان بالمقارنة مع إطلاق علم الله) ومن مدخل الآله (آية الرشد أو حرية العقد وفيها تحديد استناد وجود الإنسان إلى العروة الوثقى التي لا انفصام لها).** فمبدأ حرية العقد المبني على إدراك العلاقة بين المتناهي واللامتناهي-ويسمى هذا الإدراك رشدا-متقدم على مبدأ جهاد الكفر الذي هو عدم إدراك هذه العلاقة لأنه شرطه. فيكون جهاد الكفر متعلقا بمنع الكافرين حرية المعتقد عن غيرهم أو بفرض معتقدهم عليهم وليس لذاته بدليل مدح القرآن التعدد والسماح للأديان الأخرى بممارسة شعائرها والاحتكام إلى شرائعها.

وفهم هذه العلاقة بمدخليها يجعل الخلاف حول مسألة الردة خلافا زائفا لأن أمرها محسوم قرآنيا في الآية 117 من البقرة إذا وُصلت بالآية 256 منها: **فكلتاهما تبحثان المسألة في صلتها بالحرية والإكراه.** إنما علة الخلاف هي عدم فهم العلاقة الناتجة عن صلة التناهي باللاتناهي أو السياسي وأساسه الإكراه بالديني وأساسه الحرية. وقد رمزت الآية 256 من البقرة لعلاقتهما بعلاقة الطاغوت والله فجعلت العلاقة السوية أو الاستمساك بالعروة الوثقى مقتضية الكفر بالأول والإيمان بالثاني. وبين أن السياسي الذي هو من المتناهي والنسبي ضرورة لا يمكن أن يستوعب الديني الذي هو من اللامتناهي والمطلق ضرورة: **وتلك هي علة استناد السياسي إلى الروحي عندما يكون سويا وسعيه**

لاستتباعه عندما يفسد. فيكون من الواجب إذن ألا يضبط هذا بذاك. والتمييز بين السوي والفاسد يسير: فالمعيار هو عدم قلب العلاقة بين المتناهي النسبي واللامتناهي المطلق لئلا يكون الأول محددا للثاني. فكل عمل ذي مفعول ديني يتجاوز حياة المرء الخاصة سواء ألغى واجبا دينيا أو فرضه يعتبر إطلاقا للمتناهي السياسي وتقديما له على اللامتناهي الديني.

ذلك هو التعدي على الدين التعدي الذي تجب مقاومته لأنه هو سبب ارتداد الضعيف خوفا من القوي أو طمعا فيه. المشكل هو إذن مشكل تأثير الأقوياء والمترفين في المستضعفين والفقراء أعني باب الشرك الأوسع الذي أهمله تحويل الحكم من الراد إلى المرتد. فالحكم لا يتعلق بالمرتد بل بالراد إنه يتعلق بسعي الأقوياء إلى رد الضعفاء عن دينهم بالقوة أو بالإغراء[131]. فالصِّديق لم يتصد لمرتد ارتد من تلقاء نفسه عملا بمبدأ عدم الإكراه في الدين بل هو تصدى للإكراه في الدين أعني لسادة قوم أرادوا بفعل ذي دلالة سياسية رد قومهم عن دينهم بتقديم مثال شبيه بالعصيان المدني رفضا لتطبيق أحد فروض الإسلام وبالأخص الفرض الذي يعالج مسألة الفقر بأداة تحرير المستضعفين من المستكبرين أداة إعادة توزيع الرزق التي كلف القرآن الدولة بها: **الصِّديق فهم الآية 117 حق الفهم لأنه عمل بحكمها فحارب سادة قوم سعوا إلى رد قومهم بسلوكهم الذي أطلق السياسي في أمر ديني فأفسد الحكم الشرعي لأنه آل إلى أمر الأقوياء الضعفاء بعدم العمل بأحد أركان الإسلام**[132].

ومن مقتضيات الجمع بين الدين والسياسة: الحد من الغلو في الدين ومن الإطلاق العقدي ومن ثم الحاجة إلى الصبر على الناس في تربيتهم الدينية والحد من الغلو في الذريعية السياسية ومن ثم ضرورة الحاجة إلى الصرامة في احترام القيم الدينية في مجال إدارة الشأن العام: تياسر مع المؤمنين العاديين وتعاسر مع من ولوه أمرهم، أي : عكس ما يحصل عندما تفسد السياسة والتربية فيتسيب

أولو الأمر ليستبدوا بالمؤمنين. والعلة مضاعفة. فأثرُ الأدوات في الغايات يقتضي الصبر في العمل لأن ذلك من شروط تحقيق القيم: فلا بد من اتباع سبل الدعوة بالتي هي أحسن وترك الزمن يفعل مفعوله لأن الأثر لا يحصل دفعة واحدة بل لا بد فيه من التدريج. وأثر الغايات في الأدوات يقتضي الحرص على ألا تتحول الغاية إلى مبرر للوسيلة حتى لا يصبح المعيار الوحيد هو المنفعة المادية والمباشرة عملا بمنطق الذريعية المطلقة. ثم إن سنة الاستبدال والاستخلاف ذات صلة وطيدة بفساد أولي الأمر خاصة والمترفين عامة وصلاحهم لاستتباع الأخيرين للأولين في الغالب: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾ [الإسراء 16].

وإذن فالجمع بين الدين والسياسة وبين النظر والعمل يقتضي قدرا كبيرا من المرونة في التعامل مع المعتقدات والتشريعات إلى حد ضرب من السلوك هو جوهر المعنى الإيجابي والعميق لفصل السياسي عن الديني في علاج المصالح العامة كما فهم ذلك الغزالي وابن خلدون من الفرْق بين منزلة ولاية الأمر في العقيدة عند السنة والشيعة: فهي منها في المذهب القائل بالوصية (مذهب الشيعة) ومن المصالح العامة المتروكة لاجتهاد الأمة وإجماعها في فهم أخلاق القرآن وسنة الرسول وقيمهما في المذهب القائل بالاختيار (مذهب السنة). وذلك ما حدده القرآن الكريم فسمح في مستوى المعتقد والتشريع بالاعتراف بالتعدد الديني عقلا وعملا بحيث إنه لم يلغ معتقدات الأديان الأخرى وتشريعاتها بل هو ألغى سيادة أصحابها السياسية على المسلمين لا غير: **أي إن المسلمين لهم السيادة السياسة مع ضمان الحرية العقدية والتشريعية للأديان التي يعترف بها الإسلام إيجابا: (وهي ثلاث: اليهودية والمسيحية والصابئية لأنه لم يشترط عليهم في آيتين من ثلاث إلا العمل الصالح والإيمان بالله) وسلبا: (بإضافة المجوس والمشركين في الآية 17 من الحج لأنه اكتفى بإرجائهم ولم يبشرهم بعدم الخوف).**

كما أن من مقتضيات الجمع بين المتناهي واللامتناهي ضرورة وضع مفهوم جديد يتجاوز التقابل السطحي بين الثابت والمتغير برد الثبات إلى البنية الصورية والتغير للظرف المادي: وينتج عن ذلك نتيجتان متعلقتان بالنسخ إحداهما أصلية والثانية فرعية:

النتيجة الأصلية: فلهذا الأمر علاقة بأصل خِلقي وخُلقي للنتيجة السابقة وهو مضاعف: فالحكم الأعم هو الذي ينسخ الحكم الأخص لصالح الأعم في دين العامة كما ينسخ الحكم الأخص الحكم الأعم لصالح الأخص في دين الخاصة وليس العكس أي إن أقل الأحكام تشددا هي المقدمة بالنسبة إلى عامة المؤمنين وأكثرها تشددا هي المقدمة لصفوة المؤمنين تماما كما هو الشأن في كل مجاهدة وجهد سواء كان اجتهادا فكريا (العلوم) أو جهادا عمليا (الأعمال). وهذا القانون لا يقتصر على التشريعات سواء كانت سماوية أو وضعية بل هو يعم عالم الوظائف كلها عند جميع الكائنات الحية: فمثلما أن الترقي في النظر يقتضي صرامة أكبر كلما صعدنا في السلم فكذلك الشأن في العمل بل هو فيه أكثر بينونة لأن العمل تقريبي[133] في الأغلب والنظر دقيق دائما.

ولأن القرآن ينطلق من هذه الحقيقة فقد كان مؤسسا لثورة روحية تجعل الاعتراف بحاجيات البدن وبالدنيا أهم مقومات الحياة الدينية. فليست الأحكام الأمرية منافية للأحكام الكونية أو مضادة لها بل هي متممة لها لصلة الخُلق بالخَلقة. فكون الإنسان عاقلا لا ينبغي أن يلغي كونه حيوانا بل هو لا يكون عاقلا إلا إذا كان حيوانا بنوع الحيوانية التي للإنسان أعني إلا إذا لم تنف عاقليتُه حيوانيتَه الإنسانية لأن الخاصتين ليستا متجاورتين فحسب بل هما متواجتان ومتكاملتان من أصل الخلقة. وتلك هي علة اعتراف الإسلام بحاجيات البدن بل واعتبار العناية بها جزءا أساسيا من العبادة ليس فحسب سلبا لإسكاتها من أجل العبادة بل إيجابا لأن إشباعها السوي جزء من العبادة.

فبخلاف الدين المسيحي الذي يعتبر التعالي الروحي مشروطا بنفي الطبيعي كما في نظرته للحياة الجنسية[134] والسياسية وكما في العبادة التي اعتبرت رهبانية يعتبر الإسلام العبادة مشروطة بالرياضة البدنية، والرهبانية عنده هي الجهاد من أجل تحقيق القيم في الدنيا وليس انقطاعا عن الدنيا[135] (انظر ما يقول هيجل).

النتيجة الفرعية: ولها كذلك علاقة بنظرية نسخ الأحكام. فأحكام الله لا تنسخ إلا بمعنى إضافي كما تنسخ المراحل اللاحقة المراحل السابقة في كل سلسلة ذات مراحل ثابتة، وذلك هو الشأن في كل منظومة تربوية تتدرج بتدرج نضوج المربين بإجراءاتها. ففيها يكون النسخ إضافيا لمتلقي التربية خلال تدرجه في تلك المراحل التي ينبغي أن يمر بها الجميع. لا يمكن للجيل السابق أن يفرض على الجيل اللاحق التخلي عن مراحل السلسلة الأولى لمجرد أنه قطعها متصورا قطعه إياه كافيا لاستغناء غيره عنها. والتربية الروحية ليست شيئا آخر غير علاج أمراض الروح التي هي نظير الأمراض النوعية للبدن والنفس أعني الأمراض الكلية التي تتكرر عند كل شخص فيكون العلاج كذلك موازيا بالنسق نفسه عند جميع البشر: **كل البشر يقطعون مراحل السلسلة وقل أن يشذ أحد تماما كما هو الشأن بالنسبة إلى أمراض النوع كالحصباء والسعال الديكي إلخ...**

ووظيفة التربية هي التحصين بالتطعيم دون إلغاء مراحل السلسلة التي تتكرر مع كل جيل وقل أن ينجو منها أحد، اللهم إلا إذا تم القضاء على المرض بإطلاق ولم يعد مبدأ العدوى عاملا. وقد يشفى البعض من الأمراض الدنيا في السلسلة فيعالج مما يليها فيها وقد يتوقف به المسار في ما دونها فلا ينبغي التشدد معه بل ينبغي مساعدته لمواصلة الترقي إلى المراحل الموالية في تحصيل الخلق الإسلامي كما نفعل مع أي تلميذ وجد صعوبات في تدرجه التعليمي. ولذلك فلا بد أن نشرح المقصود بالنسخ بمستوييه التاليين:

فالإسلام لم ينسخ الأديان المتقدمة عليه لا عقائدها ولا تشريعاتها إلا بإضافة لا بإطلاق أعني بالإضافة إلى من يريد البلوغ إلى الكمال في الدين فيهتدي إلى الإسلام. لذلك فهو لم يحرم الأديان الأخرى بل طالب أهلها باحترامها وتطبيق شرائعها. لكن من يقف دون الإسلام فيبقى على دينه من الأديان المشار إليها سابقا لم يفرض عليه الإسلامُ الإسلامَ دينا بل اقتصر على فرض ولاية الدولة الإسلامية مبقيا على حرية المعتقد. ونص الإسلام يعِده إنْ عمل خيرا بأن لا خوف عليه وأنه سيُرجأ، و كذلك الأمر بالنسبة للمشركين، وذلك بحجتين لا داحض لهما:

أولاهما: هي أن الله لو أراد أن يؤمن الناس جميعا فيكونوا أمة واحدة لما أعجزه ذلك: ﴿وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ في مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة 48].

والثانية: هي أن عدم الإكراه في الدين هو شرط صدق الإيمان: ﴿لاَ إِكْرَاهَ في الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة 256].

لكن السلطة العليا تكون للدولة الإسلامية المكلفة بالشهادة على العالمين. وتوجد حالتان قبل أن يتحقق توحيد الإنسانية أعني ما ظلت المقابلة بين الداخل والخارج موجودة. ففي الداخل نجد حالة الأقليات وفي الخارج نجد حالة المعاهدات. والمبدأ واحد وهو: **مبدأ حرية العبادة للذات والغير بشرط الولاء للدولة في الحالة الأولى ومسالمتها في الحالة الثانية.**

والإسلام لم ينسخ أحكامه السابقة الموجهة إلى المسلمين في تدريج التربية الإسلامية بأحكامه اللاحقة الموجهة إليهم من باب أولى. فنسخها يكون بإضافة لا بإطلاق أعني بالإضافة إلى من تجاوز الدرجة التي وصل إليها المخاطب ترقيا في

مدارج التربية الإسلامية. فالإسلام درجات. فيكون أقلها صرامة هو بداية التربية الإسلامية وفيها الشهادة وحدها كافية وأقصاها صرامة هو غايتها وفيها تكون كل الفروض مطلوبة. والجميع بحسب مراحل السلسلة التربوية مسلمون تماما كما أن تعلم أي نظر أو عمل يكون ذا درجات تنتسب كلها إليهما وتتفاضل في كمال التمكن منهما. والمعلوم أن السنة بفرقتيها الأشعرية والسلفية تعتبر الإيمان متكاملا يزيد وينقص في بعديه العقدي والعملي. لذلك انبنى الإسلام على سلطتين تربوية هي السلطة الروحية الرمزية وسياسية هي السلطة الزمانية المادية وكلتا السلطتين تعتمد المجاهدة الفعلية لكل المؤمنين في التاريخ لتحقيق القيم بفضل مؤسستي الاجتهاد والجهاد.

وهكذا ندرك مطلبي البحث في هذا الجزء الأول من الكتاب الأول والذي يليه الاستثمار الوجودي والمعرفي للإشكالية في جزئه الثاني والثالث من الكتاب، وقد حددنا طبيعة العلاقة بين الاستراتيجي والسياسي في فاتحته:

استراتيجية القرآن التوحيدية.

وسياسة السنة التوحيدية.

ينبغي إذن أن تكون النتيجة عين الموقف الإسلامي من علاقة الدين بالسياسة. فالسياسة يمتنع أن تكون علمانية بالمعنى المبتذل أي إنها بالجوهر محتاجة إلى المقدسات ومن ثم إلى تحقيق القيم الروحية في التاريخ سواء كانت هذه القيم حقيقية أو وهمية حتى لو لم تكن منسوبة إلى نبي. وذلك لعلتين:

إحداهما من الواقعات Facta التي ليس يمكن نفيها.

والثانية مبدئية.

فأما المسألة الواقعية فهي أن العلمانية تعني عند القائلين بها ممن يريد فرضها على المسلمين أمرين متناقضين:

فهم يزعمون تأسيس الحكم من دون قيم روحية متعالية.

ثم يرفضون المصدر الوحيد المتبقي للشرعية أعني الإجماع الشعبي. ولو كانوا يعتقدون حقا أن الشعب هو أصل الشرعية البديل من الشرعية الدينية بسبب عدم إسنادهم السياسي إلى الديني لبات من الواجب أن يسلموا بأن الشعب هو المصدر الأول والأخير للسلطة والتشريع ومن ثم فمن حقه إذا أراد أن يختار تطبيق الشريعة كما من حقهم أن يجادلوا في ذلك.

ولما كان خيار تطبيق الشريعة المنزلة وخيار عدم تطبيقها متقدمين على تطبيقها وعدم تطبيقها فإن الفصل بينهما لا يمكن أن يكون إلا خيارا ديموقراطيا أو استبداديا. وخيار الشعب هو الديمقراطي وخيارهم هو الاستبدادي حتما. والشعب يختار ديموقراطيا أن يكون تشريعه شرعيا فيكون فعله ديموقراطيا وشرعيا في الوقت نفسه. ذلك أن الشريعة الإسلامية نسبت العصمة بعد ختم الوحي إلى إجماع الأمة حصرا. ولو فرضنا الأمة أجمعت على غير ذلك لكان ذلك يعني أنها لم تبق مسلمة، إذ معنى كونها مسلمة هو إيمانها بأنه لا مشرّع إلا الله أو من خوله الله حق التشريع أعني إجماع الأمة بعد ختم الوحي وأنها تشرِّع لأن الله شرع لها حق التشريع الذي هذا جنسه.

ولا يوجد شعب في العالم يقدم العقل المجرد (أي مجرد المعرفة التي تكتفي بالضرورة والصدفة لتأسيس ما تسميه معرفة علمية غافلة عن معاني الوجود الإنساني) حتى على العقد الخرافي فضلا عن العقد الديني الخالص؛ اللهم إلا إذا كان هذا الشعب كله نخبة من جنس هؤلاء القائلين بالعلمانية بحيث يكون كله من زاعمي التفلسف الأبتر مروا بتجربة التحليل النفسي التي خلصتهم من اللاوعي بإطلاق فضلا عن كون السيادة المطلقة المنسوبة إلى العقل هي بدورها عقيدة. ولعلها خرافة خاصة إذا ظن العقل أنه له ما يتجاوز به حصيلة التجربة والخبرة. والديموقراطية التي تخلو من العقائد المتعالية تعني ضرورة سلطان الأهواء والخرافة والديماغوجيا والعنف المستتر.

وأما المسألة المبدئية فهي أن السياسي إذا خلا من المقدس يصبح مقصورا على الحيلة والعنف. فلا بد من أن تتحول الدولة إلى دولة استعلامات وبوليس مطلقين حتى تضمن الأمن والتعايش السلمي بين المواطنين لأن الجميع سيكون متربصا بالجميع إذا لم يكن بينهم ثقة متبادلة يضمنها رقيب لا يخفى عنه شيء على الأقل في معتقد الناس.

وأخيرا فإن ما ينسب إلى المسيح من قول في تأسيس العلمانية من التحريف الذي أدخلوه على وصاياه. فقد جعلوه يقول بوجوب أن نعطي لقيصر ما لقيصر وأن نعطي لله ما لله. وحاشاه أن يقول مثل هذا لأنه شرك: ففيه عدم الكفر بالطاغوت الذي تشير إليه آية حرية الإيمان المبنية على تبين الرشد (البقرة 256). ما أساس هذه القسمة بين الله وقيصر؟ ومثله قول بولس عن الجسد والنفس أولهما للشيطان والثانية لله: فليس لقيصر والشيطان شيء مع الله أعني أن الدنيا والبدن هما أيضا تابعان لأمر الله، والإيمان بالله ليس نفيا للدنيا والبدن لأنهما تابعان لقيصر والشيطان بل هو تحريرهما من قيصر والشيطان بتحقيق قيم القرآن في سياستهما. ينبغي أن تتحقق القيم الروحية في سياسة الدنيا والبدن لأن ذلك هو عين القصد من امتطاء الحياة الدنيا ببعديها الذاتي والمحيط بالذات من أجل الآخرة لا نفيهما، لذلك كانت رهبانية الإسلام مجاهدة الاجتهاد والجهاد. لكن التلاحم بين الدين والدنيا وجوديا وبين الدين والسياسة خلقيا لا يعني أن الدين صار تاريخيا وفقد تعاليه.



المسألة الرابعة:
التنجيم والتاريخية

ومعنى ذلك أن اعتبار أحكام القرآن وعقائده تاريخية بالجوهر ليس هو في الحقيقة إلا تاليا لمقدم هو التلازم بين نجوم القرآن وأسباب النزول عند كل الذين يسعون إلى طي صفحة الحضارة الإسلامية. وهذا التالي يصبح داحضا بمجرد نفي مقدمه. عدم تاريخية الأحكام والعقائد في مقومات الاستراتيجية التي استخرجناها وحللناها نفي للتالي فينتج عنه نفي المقدم أعني التلازم بين النجوم والأسباب. ولذلك فقد أخرنا مناقشته لنجعله غاية الثمرة الوجودية للاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية وقد اكتفينا بالإشارة الخاطفة[136] تسليما بوهاء الاعتراضات المستندة إليه. وها نحن نعود إليه لنناقشه مباشرة بعد أن دحضناه بصورة غير مباشرة بمجرد إمكان تحديد الاستراتيجية والسياسة. والمعلوم أن لهذه المسألة وجهين يمثلان أخطر التحديات أمام من يريد أن يفهم تعالي القرآن على التاريخ:

فأما الوجه الأول: فهو علاقة التنجيم بما يسمى أسباب النزول وهي علاقة نص عليها القرآن نفسه كما هو بيِّن من الآيتين اللتين جعلناهما شعار المحاولة كلها. لكن هذه العلاقة أسيء فهمها فأصبحت منافية لتعالي القرآن على التاريخ. وبيِّن أن لطبيعة هذه العلاقة صلة وثيقة بالآليتين اللتين نسبناهما إلى القرآن الكريم واعتمدناها في تحديد الإفادة القرآنية ما يعني أننا سلمنا مبدئيا بوجوب فهم أسباب النزول فهما يحرر القرآن من التاريخية أي إنها تفهم به ولا يفهم بها إلا

بمعنى التمثيل بالعينة للقانون الكلي: **آلية ما بعد السرد القصصي أسلوبا وآلية ما بعد الطرد النظري استدلالا** . ولنبدأ بالإشارة إلى أن الأسباب ليست عللا. ولن نطيل الكلام في هذه الإشارة. فيكفي أن نذكر:

أن الأسباب لا ينبغي أن تعتبر أكثر من كونها مناسبات للإعلان عن الحكم أو أمثلة لإفهام المخاطبين به وليست علة للحكم في الشريعة.

وأنها لا ينبغي أن تعتبر أكثر من كونها مناسبات للإخبار بالحقائق إخبارا متعينا ليكون الخبر مصحوبا بالعيان وليست علة في حقائق العقيدة.

إنما هي إشارة إلى أن الأحداث المقصوصة في القرآن أو الحاصلة في الوجود بمناسبة نزول النجوم القرآنية ليست إلا أعيانا تؤخذ دوال لتفيد بغير لسان إما معنى الحكم أو مضمون الخبر لأنه يكون منظرا معيشا يدركه المخاطب بكامل مداركه: **دلالة الجزئي على الكلي هي دلالة العينة على ما هي عينه منه**. فلا يكون فهمها ممكنا ما لم يتقدم عليها الكلي الذي هي عينه منه وهو ما يعني أن علم القرآن ككل هو الذي يحدد الوصل بين العينة وما هي عينه منه.

وتلك هي طريقة التبليغ التي تجعل القرآن قابلا للفهم من كل إنسان فلا يكون اللسان هو أداة البلاغ الكلية بل الأحداث المقصوصة في النص النازل أو الأحداث الحاصلة عند نزوله تتكلم بنفسها لمن يعيشها فتحصل كلية البلاغ ويكون الخطاب متحررا من خصوصية اللسان. والأحداث المقصوصة يمكن أن ترد إلى الأحداث الحاصلة فعلا بالقياس عليها فتعتبر من جنس مناسبات النزول لأن المرء يمكن أن يتخيلها قياسا على ما يعيشه من تلاق بين المناسبة والنص النازل في تجربته الحية خلال نزول الوحي في حياة الرسول تجربته المماثلة لتجارب من حدثنا القرآن عنهم من الأمم الخالية.

فتكون المناسبات نوعين عند معاصري الرسول:

نوع مقصوص يمكن عيشه تخيلا بالقياس إلى الحاصل فعلا عند المسلمين الذين عاصروا أحداث النزول.

ثم النوع الحاصل من هذه الأحداث في المرحلة النبوية التي عاشوها مع الرسول صلى الله عليه و سلم بل وشاركوا فيها.

وهي عندنا تعود إلى نوع واحد لأن ما عاشه معاصرو الرسول مقصوص علينا هو بدوره: الحدث القاص الذي صار مقصوصا لحدث مقصوص كان هو بدوره قاصا إلى غاية البداية المطلقة من سلسلة الرسالات. فأحداث القرآن والسنة مقصوصة علينا وهي تقص علينا أحداثا وسننا الدعوى الواحدة التي يعتبرها القرآن الأولى حول كلية الدين معتبرا إياها واحدة بالجوهر ومختلفة بالعرض. وما يقصه القرآن من أحداث و سنن وكتب سابقة كان حدثا قاصا ثم صار حدثا مقصوصا من حيث هو حصول ومن حيث هو قص ولا يتغير فيه إلا التعين مع ثبات البنية وثبوت العلم بها في قصها.

وكلا القصين يقبل العيش تخيلا في كل العصور ومنه يُؤخذ معنى المعنى الذي قصده القرآن الكريم أعني المعاني الكلية التي يدركها الإنسان من حيث هو إنسان بصورة تتعالى على الزمان والمكان: لأنها هي الأمثال التي تعبّر عن الفطرة التي فطر الناس عليها وإليها يوجه الخطاب الكلي الخاتم. وما من أحد يفهم غيره إلا بهذه الواسطة الكلية أعني ما يفترضه مشتركا بين كل الناس إذا كانوا في الظرف المعيش نفسه عيشا فعليا لا متخيلا. ولولا ذلك لما تواصل الناس المنتسبون إلى ثقافات مختلفة ولا ناسب الثقافة نفسها من الأجيال المتوالية ولا من الجيل نفسه.

وحتى تواصل الإنسان مع نفسه فإنه يفترض الشرط نفسه. ذلك أن لحظات الذات المتوالية لا تتواصل إلا بشرط الاتصال بين المنفصلات وإلا لكان

الإنسان بسبب توالي الليل والنهار يتعدد بتعدد الانبعاثات المتوالية كل صباح. ذلك المتصل الواصل بين المنفصلات التاريخية هو ما طلبناه في هذه الدراسة للاستراتيجية والسياسية لكي ندرك الكلي منهما أعني ما يتعالى على الزمان والمكان ومن ثَم البنية المجردة للفعل الديني والسياسي الساعيين لتحقيق القيم الروحية والخلقية في العمران البشري لتعديل سلطان القانون الطبيعي بسلطان القانون الخلقي. وإذن فكل ما هو عيني اعتبرناه عينة لا يعنينا منها إلا ما هي عينه منه، أعني كليات الوجود الإنساني من حيث هي ما يصل فلسفة التاريخ بفلسفة الدين سواء كان ذلك أحكاما من الشريعة وعلما بموضوعاتها وعملا بالعلم والأحكام أو إخبارا من العقيدة وعلما بموضوعات واعتقادا للإخبار والعلم.

أما الوجه الثاني: من هذه العلاقة فهو لا يقل عن الوجه الأول عواصة وأهمية: إنه علاقة التنجيم بترتيب النجوم في المصحف. ونحن لم نخض في ترتيب آي القرآن ما طبيعته لأنها قضية ليس لها حل. فالمفيد من المسألة أمران كلاهما سلبي:

الأول: هو اعتراف الجميع بأن ترتيب المصحف ليس كله زمانيا ولا كله غير زماني دون أن نعلم ما طبيعته إلا بتخمين بعيد.

والثاني: هو العجز عن اكتشاف معايير لترتيب يمكن أن يحقق وحدة يرضى بها العقل غير التي في المصحف الحالي لأن مدعي ذلك ينبغي أن يزعم المستحيل أعني العلم بمقاصد الله في قرآنه فيرتبه بحسبها مع زعم ليس عليه دليل وهو أن الذين جمعوه في المصحف كانوا جميعا غير نزهاء فأجمعوا على تغيير الترتيب الذي ارتضاه النبي خاصة، وكل البدائل الثابتة تاريخيا لا تغير من الأمر شيئا يستحق الذكر.

وحتى يفهم القارئ القصد فلنضرب مثالا من الظاهرات الطبيعية. فلا شك أن العلماء يستطيعون أن يتصوروا عدة أنظمة تفسيرية لبعض الأصناف من الظاهرات الطبيعية أو لبعض المجالات من الوجود الطبيعي. لكن لا أحد

يبلغ به الجنون- خاصة بعد أن أدرك الإنسان حدود علمه فتخلص نهائيا من الأوهام الميتافيزيقية والأسطورية- فيزعم أنه وجد النظام الكوني الذي يمدنا بترتيب تكونها كلها. ورأيي أن هذا الجنون يكون أكبر لو أن أحدا ادعى اكتشاف النظام النهائي لآي القرآن الكريم غير النظام الموجود في المصحف لأني أعتبر التشاجن في آي القرآن فضلا عنه في معانيه أكثر من التشاجن في ظاهرات الوجود الطبيعي رغم أن القرآن من حيث كيانه المادي في المصحف جزء ضئيل من العالم الطبيعي ولو اعتبرنا الآيات عناصر-وهي قابلة لهذا الاعتبار لكونها وحدات قائمة بذاتها-وحاولنا حسبان تواليفها رياضيا حتى من دون تكرارها لبلغنا إلى فرضيات من الترتيب تكاد لا تتناهى.

فهل معنى ذلك أنه ينبغي أن نيأس من فهم نظام القرآن؟ كلا! يمكن أن نفترض سلوكا علميا مماثلا لسلوكنا مع الظاهرات الطبيعية وهو ما حاولناه في هذا العمل. فبعض الأصناف أو بعض المجالات من آيات القرآن تقبل العلاج الاجتهادي مثلما نفعل مع بعض الأصناف أو مع بعض المجالات من الظاهرات الطبيعية عندما نأخذها من أحد وجوهها. فندرسها ونكتشف ما يساعد على فهم نظامها الموجه إلينا. فكونها تخاطبنا يقتضي أن تكون منفتحة على مداركنا في حدود اجتهادنا المتدرج. وقد وضعنا المبدأين المساعدين على ذلك وقمنا بهذه المحاولة ناظرين في بعض آي القرآن الكريم من حيث الاستراتيجية التوحيدية والسياسة المحمدية:

المبدأ الأسلوبي يقول: يمكن أن نعتبر وحدة السرد القصصي الوحدة الدنيا لمقاطع القرآن المادية ذات الوحدة المعنوية.

المبدأ الاستدلالي يقول: بشرط أن تطابق الوحدة الأسلوبية الوحدة الاستدلالية الدنيا التي هي وحدة الطرد النظري والعكس بالعكس.

وليس في ذلك أي دور لأن الأمر يمكن أن يبدأ بأيهما اتفق وبمجرد أن يحصل التطابق تحصل الفائدة فنعتبر ذلك وحدة قابلة للدرس وإن بعزل تحكمي كما يعمل كل علم يعلم أنه معرفة اجتهادية محدودة. وقد ضربنا عدة أمثلة في هذه المحاولة وخاصة سورتي يوسف كاملة وبعض آيات آل عمران والبقرة والشورى والنساء والمائدة وسيكون المثال الخاتم لعلمية التحديد من سورة هود.

والجامع بين هذين الوجهين المحيرين في علاقة النجوم بوحدة القرآن يزيدهما وضوحا التناظر المزدوج المفروض وجوده بين المعقولية والعاقلية لكونه شرط كل معرفة علمية بل وكل وجود سوي:

فعلاقة الكل بالجزء

وعلاقة الكلي بالجزئي تحققان تناظرين يؤسسان للترميز الذي يفترض إما وجود أثر الكل في الجزء أو أثر الكلي في الجزئي على نحو يجعل العقل قادرا على الاستدلال ومن ثم على الفهم والتفسير. فهاتان العلاقتان تطرحان رغم اختلافهما مشكلا واحدا في المستوى الوجودي والمعرفي يساعدان على فهم العلاقة بين القرآن و نجومه.

ولنبدأ بالتمييز بينهما ثم نحدد المشكل الواحد الذي يطرحانه في المستويين الوجودي والمعرفي القابلين للتطبيق على قضيتنا. فعلاقة الجزء بالكل هي علاقة تبعيض يكون فيها الجزء بعضا من الكل دون أن يكون عينا منه. أما علاقة الجزئي بالكلي فمردها إلى كون الجزئي عينا من الكلي دون أن يكون بعضا منه. لكن ما يوحد بين الأمرين في إشكالية الوجود والمعرفة هو تعاكس دورهما. فالجزء حتى وإن لم يكن عينا من الكل فإنه بمنزلته منه يتضمن ما يشبه العين منه لأن الكل يكون حاضرا فيه بغياب يعد مكملا للجزء ليحصل الكل. والعين حتى وإن لم تكن بعضا من مفهوم الكلي فيها بعض من ماصدقه أعني أحد أعيانه فتكون وكأنها بعض من كل.

ولنضرب مثالا يجعل الكثير من العلوم ممكنة وخاصة في الباليونتولوجيا (علم الإحاثيات: الحفريات) وفي الأركيولوجيا (علم الآثار). ففي العلم الأول يكفي أن تجد جزءا من جسم أحد الحيوانات حتى تستنتج منه كل الجسم. وبذلك تدرجه في كلي النوع أو الجنس. وذلك لأن الجزء يتضمن الكل رغم غيابه فيكون هو حاصل جمعه مع ما يتضمنه من حضور الكل الغائب فيه عينا من النوع. وهو ما يعني أن استنتاج الكل من الجزء يفترض بهذه الحصيلة الافتراضية سبيلا إليها علاقة الجزئي بالكلي. ذلك أن العالم لا يستطيع أن يستنتج ما استنتج من ضرس أو فك أو بعض هيكل بنية الجسم كله إلا لأنه تصور الحيوان صاحب ذلك الجزء عينا من الكلي الذي هو نوعه. وإذن فعلاقة الجزء بالكل تعمل أداة للاستنتاج العلمي بتوسط علاقة الجزئي بالكلي. وعلم العكس ممكن كذلك. والأمر نفسه بالنسبة إلى علم الآثار. فعالم الآثار يجد قطعة فخار فيستنتج الآنية الفخارية كلها ثم يستنتج الكثير من قواعد الصناعة التي جعلت تلك الصناعة تحصل فعلا بالمنطق والاستنتاج نفسيهما.

وكل هذا يبدو يسير الفهم. لكن المشكل هو في علاقة بعض أعراض الجزء بالجزء مما لا يستوعبه الكلي أو لا يمكن من تضمنه فييسر الانتقال من أحدهما إلى الثاني بسبب تجريد الكلي من الأعراض وربما من أمور خفية لا نتصور دورها المحدد رغم كونه كذلك لجهلنا به. وسأضرب مثالين أحدهما استعمله حجة الإسلام والثاني نستوحيه من الحياة الحديثة.

فالغزالي في:«تهافت الفلاسفة» أراد أن يثبت أن الخلق يقتضي فعلا إلهيا يمكن من الاختيار بين المتماثلين بالمعنى العملي للتماثل ومن ثم فهو يقتضي وجود الإرادة لترجيح ما لا يكفي فيه العلم والقدرة. والمثال الذي يضربه هو أن كل الجهاز الفلكي العلمي يمكن أن يبقى صحيحا لو عكسنا وجهة الحركة من اليمين إلى الشمال مثلا. فلو أشرقت الشمس حيث تغرب وغربت حيث تشرق

لبقي كل شيء كما هو ولا يتغير إلا الاتجاه فحسب: لكن هذا التماثل قد لا يكون حقيقيا لأنه يمكن أن يكون في تفضيل أحد الممكنين علة خفية نجهلها.

وإذن فالبنية الرياضية للظاهرات الطبيعية لا تكفي لفهم ما يجري فيها لأنها تهمل اختيار الترتيب الحاصل وتكتفي بأي ترتيب ممكن تنطبق عليه نظرية الجهاز الرياضي كما في حالة الآلة الفلكية: ولذلك اعتبر «لايبنتس» العلل الرياضية غير كافية وأنه لا بد من علة ميتافيزيقية وهي التي سماها الغزالي الإرادة المرجحة وراء القدرة وسماها لايبنتس العلة الكافية.

والمثال الحديث الذي أختاره أبسط بكثير من هذا وقد يكون أكثر مساعدة على التوضيح. فلو أخذنا قانون الطرقات كله وطبقناه بنظام السير على اليمين (النظام القاري في أوروبا) أو بنظام السير على اليسار (النظام الإنجليزي) فإن كل شيء يبقى كما هو ولا يتغير إلا الاختيار بين اليسار واليمين مسارا. والسؤال هو كيف يمكن أن نفسر ما يفلت من مخالب التشاكل الصوري للمنظومات المنطقية والرياضية أي ما يسمى في العلم بالمادة المعينة؟

والمثال الذي يفهمنا هذا الدور المنسوب لما لا يستطيع التصور الإمساك به من دون تعيين يمكن أخذه من مقارنة الحركة الفعلية في المكان بالحركة التصورية فيه رياضيا. فلو فرضت أني أريد أن أقطع المسافة من رأس مستطيل للعودة إليه بالسير على محيطه فإني يمكن أن أقطعه بأحد ترتيبين لا ثالث لهما: فإما أن أقطعه بترتيب عرض ثم طول ثم عرض ثم طول أو أن أقطعه بترتيب طول ثم عرض ثم طول ثم عرض. لكن لو كنت سأقطع ذلك في الوجود الفعلي فإن ذلك لا يكفي محددا للخيار بل لا بد من أخذ خاصيات الأرض التي ستفرض علي الاختيار العيني. أما إذا كان علي أن أقطعه في معركة عسكرية مثلا فإن ما في المكان وما في الخطتين العسكريتين؛ خطتي وخطة العدو هما ما سيفرض علي اختيار نظام القطع الملتوي وهكذا. ولهذه العلة كانت الاستراتيجية منظومة من

الفرضيات والبدائل التي لا تتعين حقا إلا بالتكتيك وكان التخطيط المسبق لا يغني عن العبقرية العسكرية لقائد المعارك على العين. وقواعد التكتيك تصبح أساسية لتحقيق الاستراتيجية.

وهذه هي النسبة التي تعنينا والتي نبحث عنها في العلاقة بين التجربة السياسية المحمدية والاستراتيجية القرآنية. فلما كان القرآن نفسه قد تضمن الوجهين إذ يمكن أن نعتبر النسبة الغالبة على العلاقة بين القرآن المكي والقرآن المدني هي النسبة بين الاستراتيجية والتكتيك فإن بحثنا في الاستراتيجية القرآنية أصبح أكثر تعقيدا لأن العلاقة لم تعد بين الاستراتيجية والتكتيك في المجال العملي فحسب بل هي كذلك في المجال النظري لأن نسبة القرآن المكي إلى القرآن المدني يغلب عليها نسبة العقيدة إلى الشريعة. فتكون النسبة إذن ذات مستويين: الأول «عقيدة-شريعة» وفيها يتقدم التقويم الخلقي على التقويم المعرفي والثاني أعني الاجتهاد نفسه يصبح جهادا «استراتيجية-تكتيك» وفيها يتقدم التقويم النظري على التقويم الخلقي أعني أن الجهاد نفسه يصبح اجتهادا.

ولما كان الحديث النبوي هو نفسه بصنفيه أحدهما مع الآخر يندرج تحت هاتين النسبتين؛ إذ يمكن اعتبار القدسي منه عقديا والعادي شرعيا فإننا نجد أنفسنا مع تضاعفين أولهما في القرآن بالمستويين اللذين ذكرنا والثاني في السنة بالمستويين نفسيهما ثم في العلاقة بين المستويين من كلا المرجعين. وتلك هي علة ما بدا من تعقيد في هذه المحاولة وقد سعينا لتوضيح ما نعتبره من المحددات التي يمكن أن تساعد الأمة في استئنافتها أو في نبضة الإسلام الثانية التي ستكون بعون الله أكبر وأقرب إلى تحقيق القصد من النبضة الأولى بفضل ما وفرته القرون الخالية من أسباب النصر ماديا وروحيا.

وإنه لعين الحكمة ألا يحافظ القرآن في صيغته النهائية على ترتيب النزول. ذلك أن ترتيب النزول فضلا عما فيه من الغيب الذي يشمل التاريخ كله لصلة

النجوم بالأحداث التاريخية التي نزلت خلالها ليس يمكن أن يكون ذا نظام يصل بين النجوم ذاتيا لها ومنفصلا عن صلتها بالأحداث المناظرة. فلو بقي ترتيب القرآن تاريخيا لكان معنى ذلك أن التاريخ هو الذي يحدد نظام ما بعده وفي ذلك خُلف. ثم إنه لو بقي النظام التاريخي لأصبح من ثم كل تاريخ مقبل خاضعا لظرفيات الحقبة التاريخية التي حصلت فيها إحدى التجارب.لذلك فالمعنى الأساسي لعدم إخضاع المصحف للترتيب التاريخي هو الإشارة إلى تحرير الأمة من التقليد بما في ذلك تقليد الصدر لضرورة الإبداع من منطلق نظام القرآن الخفي الذي عليها السعي لاكتشاف أنساق فرضية تقرب منه تماما كما تفعل مع ظاهرات العالم الطبيعي وهو ما نسعى إليه في هذه المحاولة.

ترتيب القرآن الذي أقره الرسول لمجرد مخالفته الترتيب التاريخي دليل على أنه ذو غاية أخرى علمُها عند الله: إنه يحدد نظام صلة التاريخ بما بعده الذي يحكمه من حيث محدداتُه الكونية والبنيوية بمعزل عن الترتيب الزماني للأحداث التي ناظرتها النجوم لأداء وظيفة التعيين والتوضيح كما بينا هنا عند الكلام على علاقة القرآن بأسباب نزول نجومه. ولا أحد يزعم أنه اكتشف طبيعة الترتيب الوارد في المصحف. لكن فرضيتنا تتمثل في ترك الوجه الغيبي من الترتيب والبحث في الشاهد منه تماما كما نفعل مع ظاهرات العالم. والشاهد من الترتيب لا يمكن أن يكون مخالفا لدور الخطاب القرآني من حيث هو رسالة لهداية الإنسان في سعيه لتحقيق الاستخلاف أو أداء الأمانة. فإذا بحثنا عن هذا الترتيب وراء ما يمثله المصحف من حيث هو حيز لسور القرآن وآياته وجدناه عين ما قصدناه بالاستراتيجية التوحيدية التي تجعله قابلا لترتيب مخمس مضاعف فعلي يتعلق بالاستراتيجية من حيث هي جهاد، ورمزي يتعلق بها من حيث هي اجتهاد بمقتضى أغراض الرسالة التعليمية:

فأما المخمس الأول أو المخمس الفعلي فهو ترتيب القرآن باعتباره حدثا (حديثٌ يحدث فيحقق أحداثا) ويتعلق بحدث القرآن فيعطينا: ترتيب القرآن

لتربية الذوق وترتيبه ولتربية الرزق وترتيبه ولتربية سلطان الذوق وترتيبه ولتربية سلطان الرزق والأخير للتربية الأصلية أي سلطان الاستجابة للرب وهي مصاحبة لكل التربيات السابقة.

وأما المخمس الثاني أو المخمس الرمزي فهو ترتيب القرآن باعتباره حديثا (حدثٌ يحدّث عن الأحداث الحاضرة والماضية والمقبلة) ويتعلق بحديث القرآن فيعطينا: ترتيب القرآن الجمالي وترتيب القرآن الخلقي وترتيب القرآن النظري وترتيب القرآن العملي وترتيب القرآن الوجودي.

وليس من الضرورة أن تتطابق هذه التراتيب لأنها تمثل وجوه فهم القرآن الكريم ودوره في الاستراتيجية التوحيدية التي نحاول فهمها فتكون قراءات ممكنة له. وتلك هي العلة التي يبدو فيها المصحف وكأنه عديم الترتيب تماما كظاهرات العالم التي لا يمكن أن نتصور ترتيبها هو ترتيب مداركنا لها. فالمصحف مثل الطبيعة لا يكشف عن ترتيبه إلا بفضل اجتهاد الفهم من منطلق منظور معين لأن ترتيبه الذاتي من الغيب شأنه شأن الطبيعة. وإذا اعتبرنا أصل كل التراتيب هو التطابق بين الترتيب الوجودي والترتيب الروحي أو الاستجابة للرب [الشورى: 38] أمكن أن نعتبر التراتيب الأخرى راجعة إلى الجمالي والخلقي غايتين للوجود الإنساني والنظري والعملي أداتين لتحقيقهما.

ومعنى ذلك أن سلطان الذوق وسلطان الرزق عندما يكونان جماليين وخلقيين يجعلان الذوق والرزق عبادة فيصبحان غاية في حالة الاستجابة للرب حالا وجودية هي عين الاستخلاف الذي يكون الناس فيه في أخوة فتتحقق قيم القرآن الكريم في التاريخ الفعلي. وتستعمل الحال الوجودية السوية أو الاستخلاف التام الاجتهاد (النظر) والجهاد (العمل) لتحقيق القيم القرآنية تعبيرا عن الاستجابة للرب من حيث هي حال يبلغ فيها الوجود الإنساني كماله لأن يكون حقا خليفة

الله في الأرض [الشورى 38]: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ وليس في هذا الكلام أدنى يتوبيا مثالية فكل إنسان يصبو إلى ذلك حتى عندما يكون من كبار المجرمين لذلك تراه يتعلل بالعوائق الحائلة دونه ليبرئ نفسه من القصور دون هذا الشوق الكلي لكمال الإنسان من حيث هو إنسان.

الخاتمة

نختم الجزء الأول الذي هو قلب المحاولة في الدلالة الاستراتيجية والسياسية بتحليل وجيز لسورة من القرآن تجمع بين الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية وتطابق الظرف الذي يجري فيه الاستئناف الإسلامي الكوني أعني ظرف العولمة الخاضعة للقانون الطبيعي والمتجاهلة للقانون الخلقي: **إنها سورة هود** -عليه السلام. ففيها يتبين التعين الأمثل لعلاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين من المنظور القرآني تعينها الأمثل في التاريخ الفعلي الحالي حيث يلتقي الدين الكوني الذي يؤسس العمران على التناغم بين القانون الخلقي والقانون الطبيعي في لحظة استئناف المسلمين دورهم التاريخي من أجل تحقيق قيم القرآن الكونية بتحريف الفلسفة الكونية الذي يؤسسه على طغيان القانون الطبيعي الذي يكاد يلغي القانون الخلقي في مرحلة العولمة الإمبريالية من تاريخ الإنسانية.

ويحصل اللقاء في ظرف يبين الأهمية التي تكتسيها استراتيجية التوحيد القرآنية والسياسة المحمدية الساعيتين إلى تحرير الإنسانية من فلسفة نكصت بها إلى قانون التاريخ الطبيعي: **فندرك علة اختيارنا عنوانا للمحاولة استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة النبوية**. وهذا اللقاء بين الكونية الإسلامية والعولمة الإمبريالية نقرؤه في ضوء تحليل سريع لسورة هود كما كان منطلقنا تحليلا سريعا لبعض آيات الإسراء معتمدين في ذلك على آليتي الإفادة القرآنية : آلية الإفادة العامة وآلية الإفادة المتعلقة بموضوع محاولتنا أعني تحديد الاستراتيجية التوحيدية. وهاتان الآليتان هما:

آلية ما بعد السرد الروائي (قصة الأنبياء السبعة في السورة التي اخترناها).

وآلية ما بعد الطرد النظري (العلاقات المنطقية الواصلة بين حلقات سلسلة الأنبياء الواردة فيها).

وهما آليتان تفترضان أن معنى النص القرآني هو ما يبقى واحدا بعد أن نفترضه قد ترجم إلى أي لغة أخرى نتخيلها لنعود منها إلى دلالته الكونية في معنى معناه وراء أفق التعبير العربي والمعلوم أن ما يبقى واحدا ليس المعنى بل هو معنى المعنى الذي نكتشفه بعد الترجمة بالآلتين المذكورتين، أي السرد الروائي والطرد النظري. وتمدنا هذه التجربة العقلية بأمر ينبغي أن يعد المقصود من الخطاب القرآني وإلا فإن الكلام على كونية الفطرة الدينية وتضمن القرآن لمقوماتها ليكون خاتما يصبح فاقدا للدلالة فلا نتأكد من دعويي الكونية والختم القرآنيتين ويبقى الأمر مقصورا على مجرد العقد دون دليل يقنع من ينطلق من البحث العقلي ولا يكتفي بالموقف الإيماني. ذلك أنه لا يمكن أن يكون القرآن رسالة لكل المكلفين بحسب أنواعهم (ونحن نقتصر هنا على النوع الإنساني) ثم تكون دلالاته مقصورة على آليات الإفادة في لسان مخصوص هو اللسان الذي نزل به دون سواه. والمعلوم أن العرب اليوم لا يمثلون عشر الأمة الإسلامية عددا.

فالتسليم بكونية الخطاب الموجه إلى المكلفين يقتضي أن يكون في الخطاب وفي المكلفين أمران كونيان:

أحدهما تتعين فيه كونية القابلية (في المخاطبين).

والثاني تتعين فيه كونية المقبولية (في الخطاب) فيحصل التعالي على الخصوصيات الثقافية عامة والخصوصيات اللسانية خاصة قابلية في المتلقين ومقبولية في الخطاب المتلقى ؛كليتان بمعزل عن اختلاف الألسن والثقافات. وهذان الأمران هما ما أشرنا إليه في كتاب:«**الشعر المطلق والإعجاز القرآني**»[137] بأصل قدرة الإنسان الرامزية وأصل قابلية موضوعاته المرموزية بحيث تكون

وراء الألسن التي هي تعبيرات رمزية ثقافية تخلو من الكونية ومن ثم فهي ليست أكثر أدوات التواصل قدرة على البلاغ. ويمكن اكتشاف هاتين القابليتين بالعودة إلى أصلي كل رمز أعني التناظر البنيوي أو التشاكل بين الظاهرات فيمكن الإنسان من أخذ بعضها ليجعله شكلا يصور فيه "الدوال" والبعض الآخر يأخذه ليجعله مضمونا يصور فيه «المدلولات». وبهذا التناظر المتعين أمام حواس البشر وحوادسهم يتم التواصل كما بينا لأنه يحقق التشاكل بين تصوير "الدوال" وتصوير «المدلولات».

وقد أثبتنا في كتاب:«الشعر المطلق والإعجاز القرآني» أنه ليس شيئا آخر غير قابلية بنى الزمان وبنى المكان الرياضية لأن تكون معينا "للدوال" فتعبر عن العلاقات المرموزة بهما معينا «للمدلولات» من حيث هي المعاني التي يريد الخطاب تبليغها للمتلقين: بالرسم في المكان والحركة في الزمان سواء كان المرسوم علاقة أحداث وأفعال أو علاقة أحاديث وأفكار. ذلك أن بنى المكان تتعين بالأشكال المرئية وبنى الزمان بالأشكال المسموعة أو بهما معا فيصبح الخطاب الإنساني كونيا لأنه ينقل تشاكل العلاقات بين ما يحدده من عناصر في ما أخذه من الظاهرات ليكون دالا على عناصر ما أخذه منها ليكون مدلولا. وبذلك تكون قوانين العلاقات بين عناصر الدال مناظرة لقوانين العلاقات بين عناصر المدلول فيصبح التفاهم متجاوزا للألسن بفضل هذا التشاكل شبه المادي بين الدال والمدلول وتكون بنية الدال هي المعنى وهو عيني دائما وبنية المدلول هي معنى المعنى وهو كلي دائما.

ونحن طبعا لا نتكلم على المكلفين الذين هم من غير الجنس البشري لأن ذلك لا يعلمه إلا الله بل نكتفي بالمكلفين من البشر الذين لا يعقلون إلا بالجمع بين السمع والبصر كما يتبين من جل آيات القرآن الكريم الخاصة بالمعرفة والإدراك.فلا يفهم الإنسان ما يسمع من الحديث إلا بما يرى من الحدث ولا يفهم

ما يرى من الحدث إلا بما يسمع من الحديث فيتلازم السمع والبصر. واللسان المشترك بينهم لا يمكن أن يقتصر على أحد الألسنة مهما كان تميزه في ظن أهله بل ينبغي أن يكون أصل اللسان وهو ما أشرنا إليه أعني ما يكون اللسان أحد أنواع صوغه والتعبير عنه. كما أن المنطق الذي يتفاهمون به ينبغي أن يكون أصل النطق أعني العلاقات القابلة للرسم في المكان أو الزمان. وقد وصفنا اللسان الكوني بأنه ما بعد السرد الروائي ووصفنا المنطق بأنه ما بعد الطرد النظري. والأول هو أصل كل معنى للإفادة التداولية (تحيل إلى الوضعيات الحية للحوار بين البشر) والثاني هو أصل كل دلالة للإفادة الدلالية (تحيل إلى الوضعيات الفعلية للظاهرات الكونية).

ومثال الإفادة الأولى: هو ترجمة القص أي قص في عرض مسرحي صامت أو السينما الصامتة. فكلاهما تكفي فيه الإشارة والحركة والأمور التي تدور عليها الأفعال ليحصل التفاهم بين المشاركين في الوضعية الحية حتى لو لم ينبس أحد ببنت شفة لأن كلا المتحاورين يخرج من انحصاره في ذاته إلى الكلي القيمي المشترك بينهما.

ومثال الإفادة الثانية: هو الترجمة إلى بنى رياضية تعبر عن العناصر والعلاقات التي يتألف منها الحصول الفعلي للظاهرة التي يصوغها القانون العلمي فيكون التشاكل بين العبارة الرياضية والمعبر عنه بها هو الرمز المفيد الذي يغني عن الكلام فيخرج كلا المتحاورين إلى الكلي المعرفي المشترك بينهما.

وذانك هما نمطا النمذجة القرآنية أسلوبيا واستدلاليا: وهو ما نطلبه من سورة هود. أما ما عدا هذين النمطين من التأويل (ما عدا قابلية الترجمة المسرحة للأمثال وقابلة الصوغ الرياضي للمثل) فإنه يعود إلى التأويل التحكمي كالذي يعتمد عليه علم النفس التحليلي تأويلا للأحلام أو للزلل اللساني غير المقصود أو كالذي تعتمد عليه الميتافيزيقا الفلسفية تأويلا للدين بعد فرضه

ظاهرا أو إيديولوجيا مما تتصوره علما بالواقع وهما معا أداة النقد الأدبي عامة والنقد الثقافي خاصة. ويبقى التأويل بمعناه القرآني أعني تحقيق الأمر الغائب في عالم الشهادة بصورة تجعل عينه مطابقة لتصوره أو لصورته الرمزية غير القابلة للتأويل الدقيق قبل الحصول كما هو الشأن مثلا في وصف يوم الحساب فإنه خاص بالله وحده. لذلك فنحن سنكتفي بالنوعين الأولين اللذين اعتبرناهما مميزين لأسلوب العبارة وطريقة الاستدلال في القرآن الكريم: المسرحية المشهودة للأمثال أسلوب تعبير والصوغ الرياضي للمثل منهج استدلال.

فمن سورة هود يمكن أن نستمد الدليل القاطع على العلاقة الحميمة بين وجود الإنسان التاريخي والمرجعية الدينية التأسيسية المتعالية على التاريخ في صلتها بفعل الأمة القيمة على الرسالة الخاتمة على الأقل باعتماد مثال القرآن الكريم وتمثيل النبي محمد صلى الله عليه وسلم لهذه العلاقة الحقيقة رمزا مصطفى صار هو بدوره جزءا من المرجعية الرمزية. ويكفي أن نرسم القصص الوارد في سورة هود(الأمثال) حتى تصبح علاقات عناصرها مفهومة لأي إنسان فيدرك أنها ليست مقصورة على تثبيت فؤاد النبي لأن ما سيبرز منها لكل مشاهد دون كلام يبدو مثبطا أكثر مما هو مثبت بمجرد جعلنا معناه المرسوم ماثلا للعيان ليكون دالا عند الناظر على معنى معناه فيدرك العلاقات الرياضية بين عناصره(المثل) كما سنرى: بذلك يتمكن أي متلق من تجاوز المعنى والنفاذ إلى معنى المعنى.

فسورة هود لا تفتح على أفق متفائل لو فُهمت بمعنى التثبيت بعبرة الماضي حصرا فيه واستثنينا دلالتها الاستراتيجية التي نبين هنا. وهي ليست للتخويف كذلك لأن القرآن بين أن ذلك لم يجد نفعا مع البشر في كل الرسالات السابقة. وهو ما جعله يرفض المعاجزة بالخوارق ويفضل المحاججة العقلية والانتظام الوجودي. لذلك فدلالتها الأساسية كما نبين هي الدلالة الاستراتيجية التي يعد التثبيت أحد عناصرها[138] لأنها تتضمن مقومات البنية الثابتة لمجريات الأمور في

التاريخ الإنساني ومن بينها حال الفاعل النفسية. ومن ثم فهي محددة لاستراتيجية تكوُّن الفواعل القيمية دون أن تكون هي متكونة لتعاليها على الزمان والمكان كما بينا في هذا الجزء الأول. فلو أخذنا مراحل القصة في السورة فرادى لكانت لا تعني إلا معناها المباشر ولغفلنا عن معنى معناها بل إن بعض ما تقصه يبدو فاقدا لكل معنى.

فأي معنى لرسالة مضمونها لا يتعدى أمر النبي (صالح) قومه بأن يتركوا ناقة ترعى وتشرب وهم قوم عطاشى؟ فـ«الثمد» الذي سميت ثمود به هو القلت الذي سرعان ما يغيض ماؤه فيجف فيكون أهله ضمآى. ومن منطلق هذا المعنى إذا فرضناه مرسوما أمام ناظر أي متلق بصرف النظر عن لغته سينبع سؤال حتمي يدل على غرابة الوضعية: أيُّ معنى لجماعة أمام قلت ناضب ماؤه مع رجل يطلب منهم أن يتركوا ناقة تشرب معهم بالتداول واصفا إياها بأنها ناقة الله؟ ألا يبدو ذلك غريبا بل وربما مجانيا؟ ولنواصل فنسأل: أي معنى لنبي (هود) يتحدى قومه (عادا) الذين طالبوه ببينة فيرد عليهم بدعوتهم إلى أن يكيدوه إذا استطاعوا دون مزيد تعيين علما وبأن السورة كلها سميت باسمه ما يعني أن لهود دورا مركزيا في الرمز المعمى للدعوة التي يمثلها والتي يكفي فيها الجمع بين الاسمين اسم النبي واسم القوم لنعلم طبيعتها: أن يدعو هود عادا إلى الهدى حتى لا تعود إلى القانون الطبيعي وتتخلى عن القانون الخلقي؟

وما علاقة بشارة الملائكة لزوج إبراهيم التي تجاوزت سن اليأس بالموقف كله في كلام حول سلوك قوم لوط الذين عرفوا بما يحول دون الإنجاب؟ وما دلالة أن تضحك حتى قبل أن يعلمها الملكان بالبشارة؟ وما دلالة المرأتين الملعونتين زوجِ نوح والعجوزِ في الغابرين من قوم لوط وبينهما زوج إبراهيم؟ كل ذلك يبدوَ وكأنه كلام لا رابط بينه ما لم ندرك الخيط الناظم. فهل نكتفي بالمعنى الحدثي كما يمكن رسمه أمام ناظرينا أم ينبغي أن نطلب معنى المعنى الحدثي

المرسوم[139]؟ كيف يمكن إذن أن تكون القصص السبع الواردة في السورة مجرد قص للتثبيت دون أن يوجد فيها ما يمكن أن يكون مثبتا إذا أخذناها بمعناها المباشر الدال على العصيان وما يترتب عليه من عقاب وكفى؟ أيكون هذا المعنى المباشر كافيا لكي يواصل الرسول دعوته أم هو قد يجعله ييأس منها إذا كان يرى في السورة فشل سبع رسالات سابقة في تحقيق قيم الرسالة؟

وأما إذا أخذنا القصص السبع من حيث هي وحدة فوصلنا جزئياتها بما بينها من علاقات منطقية قابلة للعرض في شكل رياضي مُجَدْوَل بعد رسمها في شكل حسي يراه أي إنسان دون حاجة إلى لسان معين فإننا سنكتشف قصة متحركة تعين وراءها معنى معناها وسنجد فيها رموزا لمضمونات الرسالة الخاتمة ولدورها واستراتيجيتها المقبلين وللمشكلات التي تعترضها وكيف لها أن تعالجها بإشارات للنبي الخاتم حتى يحقق ما عجزت دونه الرسالات السابقة أو يُصلح ما حرف من كتبها وسير أهلها. ولسنا بحاجة إلى القول إن المخاطب بالسورة هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم وأن الخطاب غير مقصور على تثبيته بل هو خطاب يجعل دعويي رسالته هما حقا ما تفيده سلسلة الرسالات السبع الواردة في السورة وما تعالجه من قضايا بنيوية في الوجود الإنساني ومن ثم فهي تثبت أنه الرسول الخاتم والشاهد على الرسل كلهم. فتكون سلسلة الرسالات المقصوصة دالة على:

تحديد مضمون الرسالة.

وتحديد استراتيجيتها.

وتحديد سياستها من خلال.

تحديد قواعد بناء صورة العمران السياسية والتربوية.

وتحديد قواعد بناء مادته الاقتصادية والثقافية.

وأما ثبوت الدعويين (الكونية والختم) وكون الرسول الخاتم هو رمز الرسل والشاهد عليهم فهو ما يبينه شرح معنى المعنى الموالي. فأهم الحقائق التي تجعل الرسول الخاتم رسولا كونيا هو المبدأ الأساسي الذي ورد في سورة هود واعتبر أهم مقوم لسياسة الرسول الخاتم: ضرورة التسليم بحرية المعتقد وبالتعدد الديني وضرورة رعاية الدولة الإسلامية لهذا التعدد شعائر وشرائع مع الصبر على سياسة الناس لأن الله لو أراد غير ذلك لجعل الناس أمة واحدة (هود 118 وكذلك يونس99-100): ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[هود 118]. ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ* وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾.

وحتى يكون كل ذلك وما ما ندعيه بخصوصه واضحا للقارئ فلنبين أن هذه السورة تمثل رمزا حاسما يجمع بين مقومات استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة النبوية بما ورد فيها من قصص اختيرت من بين عدة إمكانات مختلفة عنها في غيرها من السور. إن هذه السورة لا تجمع بين الاستراتيجية والسياسة بمعناها في اللسان العربي فحسب بل بمعنى معناها الذي يمكن أن يفهمه أي إنسان عندما تترجم في رسم ممسرح لما فيها من معان وفي علاقات بين المعاني الواردة فيها قابلة للرسم الرياضي. ذلك أن معناها هو **الحدث المقصوص** فيها ولا يفهمه إلا العربي إذا اقتصرنا على الكلام أداة تبليغ. أما **معنى معناها** فهو الدلالة المتعالية على الحدث المقصوص الذي يتبين لكل عاقل بدوال متجاوزة للحدود الثقافية التي يخضع لها كل لسان أعني برسمها الممسرح (الأمثال) وبصوغها الرياضي (المثل)، وهما كما أسلفنا أسلوب التعبير القرآني ومنهج استدلاله. وبذلك تكون الدلالة ماثلة بذاتها أمام ناظري الإنسان من حيث هو إنسان بصرف النظر عن اختلاف الألسن لتتبين له صلة ما يرد في سلسلة الأنبياء

ومهمات الأمة القيمة على الرسالة الخاتمة في لحظة الاستئناف بعد أن تكون شروط قيامها بالمهمة قد تحققت في التاريخ الفعلي.

ومعنى ذلك أن الحدث التاريخي المقصوص في السورة والذي هو ماض من حيث معناه ليس هو الغيب المقصود في هود بل الغيب المقصود هو معنى معناه الذي هو الثابت البنيوي في العمران البشري من حيث فواعل مجراه التاريخي. ومعنى المعنى هذا هو المقصود في السورة وهو من الغيب الذي أعلم به القرآن الرسول الخاتم لاطلاعه على استراتيجية الرسالة الكونية وكيف يكون تحقيق قيمها بأسباب تحقيقها الفعلية أعني بالاجتهاد (نظريا) وبالجهاد (عمليا) وليس بالإعجاز الذي هو للتحيير أكثر مما هو للتغيير. أما الأحداث التاريخية التي تتعين فيها المعاني فإنها للتأويل بمعنى التأويل الحقيقي في القرآن الكريم أعني التحقق الفعلي في الوجود. وحتى يتأكد ذلك فلا بد أن تكون سورة هود بعنوانها وبكل أجزائها وجزئياتها وبالبنية المنطقية التي تصل بينها رمزا مطلق الوضوح لما ننسبه إلى الرسالة الخاتمة في نقلتها من تأسيس الأمة البذرة خلال نبضتها الأولى عند نزول القرآن إلى الشروع في توحيد الإنسانية خلال نبضتها الثانية الحالية بعد تحقيق تاريخها الماضي للشروط الضرورية والكافية للقدرة على ما كلفت به فتكون النبضة الأولى جديرة بمنزلة النموذج الكوني للحصانة الروحية الإنسانية.

وذلك هو معنى الجمع بين الدين عند الله الفطرة والدين عند الله الإسلام، فتكون النبضة الثانية الحالية هي استئناف الأمة الإسلامية السعي الفعلي لتحقيق المهمة استئنافها لمهمة تحدد استراتيجيتها سورة هود. فالسورة تتضمن كل مقومات الخطة لعلاج العلاقة بين الكونية الإسلامية والعولمة الإمبريالية. ذلك أن اسمها الذي هو اسم النبي هود واسم قومه عاد، كلاهما ذو دلالة بينة. ورسالته في السورة غير محددة إلا بكونها تحديا دون معجزة بمعنى الخوارق بل بالتحدي نفسه من حيث هو معجز، ما يعني أن الإعجاز هو في الإنجاز التاريخي نفسه

وصلته بالمرجعية التي تؤسسه وليس في خوارق تثبت النبوة. سورة هود التي اخترناها رمزا للعلاقة بين الكونية الإسلامية والعولمة الإمبريالية هي كما نبين رمز مطلق الوضوح.

إنها تبين لنا كيف تكون الشريعة الخاتمة تحديا لارتداد الإنسان إلى القانون الطبيعي لتخرجه من الرد إلى أسفل سافلين تحد يحقق الاستثناء من الخسر: هود يهدي عادا، أي من عادوا إلى أسفل سافلين؛ ليخرجهم بالتحدي الخلقي من حياة الإخلاد إلى الأرض وذلك هو دور الشريعة. لذلك فليس من الصدفة أن تقص علينا السورة قصة سبعة أنبياء بخطاب موجه إلى الرسول[140] خطابٍ يدور حول ما أطلقنا عليه اسم الفواعل القيمية ودورها اللاحم في العمران:

فساد شروط الرزق (شعيب وكلامه على الميزان)

وفساد شروط الذوق (لوط وقضية اللواط)

وفساد سلطان الرزق (فسق المترفين)

وفساد سلطان الذوق (فساد العلاقة الجنسية)

بسبب فساد تصور السلطان المطلق فوقها لعدم الاستجابة للرب.

لذلك فهي خطاب يحدد مضمون الرسالة عامة والرسالة الخاتمة خاصة بوصفها تجمع مضمونات كل هذه الرسالات وهو يعين استراتيجيتها ويفصل سياسة تحقيقها كما سنبين في هذه الخاتمة. فلننظر في ظاهر المراحل السبع لنستنبط بنيتها الباطنة. ذلك أن مراحلها السبع:

فقلبها هو المرجع الأساسي للرسالة الخاتمة (إبراهيم)؛ لأن الإسلام حنيفية إبراهيمية فيكون **حنيفية محدثة** حققت ما بشرت به **الحنيفية الأولى**.

وتتقدم عليه ثلاث رسالات من سلسلة الأنبياء المذكورين (رسالات نوح وهود وصالح) بترتيب تتبين دلالته من خلال تناظره مع ترتيب السلسلة الموالية.

وتتأخر عنه ثلاث رسالات من سلسلة الأنبياء المذكورين (لوط وشعيب وموسى) بينها من العلاقات ما يزيد هذه الصلة بالرسالة الخاتمة بيانا.

فالرسالات السبع لا تذكر كل النبوات بين أولاها وأخراها وإلا لكانت عدتها أكثر من سبعة. لذلك فاختيارها هذه الرسالات دون سواها كان لغاية. وتعيين أسماء قومها وأسماء أنبيائها وطبيعة ما فسد ويجب إصلاحه كل ذلك لغاية صريحة. والتناظر الغريب بين ما تقدم على القلب وما تأخر هو أيضا لغاية. فالقلب يحيط به جناحان مثلثان متناظران تناظرا عجيبا عند فهم نظامه إذ هو المضمون المقصود مما يخاطب به الرسول الذي عاد (محمد) إلى القلب (إبراهيم) ليحقق رسالته في التاريخ الفعلي ولا يكتفي بمجرد الإعلان عنها: **فيكون محمدٌ صلى الله عليه وسلم إبراهيمَ الثاني الذي أتم ما دعا إليه إبراهيم الأولُ ولذلك استحق الإسلام اسم الحنيفية المحدثة**[141]. وجميع ما ورد في الثالوثين المتقدم على إبراهيم (نوح وهود وصالح) والمتأخر عنه (لوط وشعيب وموسى) رمزا كما نبين فضلا عن القلب الذي يرمز إلى الرسالة الخاتمة مضمونا واستراتيجية وسياسة وبنية.

فالمراحل السبع الظاهرة هي:

نوح (بينته هي السفينة).

وهود (بينته هي التحدي من دون بينه مماثلة للخوارق التي عرفت عن الأنبياء السابقين أو اللاحقين).

وصالح (بينته هي الناقة).

وإبراهيم (لا كلام عن بينته بل الكلام تعلق بمعجزة حصلت لزوجته وجداله على قوم لوط وصفته بالأواه).

ولوط (الكلام على إشكالية الانحراف الجنسي).

وشعيب (الكلام على إشكالية الانحراف الاقتصادي).

وموسى (رمز الشريعة بإطلاق قبالة الفرعونية).

لكن الحقيقة الباطنة لا تبقى على تواليها الذي يبدو فاقدا لمعنى المعنى بل هي تجعلها منقسمة إلى ثلاث مراحل مضاعفة يفصل بين وجهها الأول ووجهها الثاني رسالة إبراهيم -عليه السلام- رسالته التي لم يأت ذكرها بمضمونها بل بمحاولته الشفاعة في قوم لوط وكل ذلك يقدم خطابا لصاحب الرسالة الخاتمة لا ندرك دلالته ومضمونه إلا بإدراك طبيعة التناظر بين مراحلها في ترتيب يذهب من الأول إلى القلب ويؤوب من الآخر إلى القلب ترتيب يجعل التناظر بالمزاوجة التي تلتقي في القلب دالا على أن المقصود هو هذا القلب من حيث رجوع المخاطب إليه في الرسالة الخاتمة. ذلك أن السورة كلها خطاب موجه إلى محمد صلى الله عليه وسلم الذي هو «إبراهيم الثاني» لاطلاعه على غيب المستقبل ودور أمته الشاهدة على الناس فيه:

فالمرحلة الأولى لم تتضح دلالتها إلا في المرحلة السابعة: ما كان سفينةً عند نوح اتضحت دلالته فإذا هو شريعة عند موسى، وإذن فالسفينة رمز في رسالة نوح لم يتضح معنى معناه إلا في رسالة موسى التي هي في الجوهر شريعة لا غير: **والخيط الرابط بين الأمرين هو اتهام نوح بأنه قد جمع سفهاء قومه وأدنى رتبهم الاجتماعية وتحرير موسى للمستعبدين في مصر فضلا عن العلاقة بالماء والشدة التي عرف بها كلا النبيين.**

والمرحلة الثانية لم تتضح دلالتها إلا في المرحلة السادسة: فما كان تحديا مجردا لقومه عند هود لم تتضح دلالته إلا عند شعيب بمعنى عمل الشريعة التاريخي. وإذن فالتحدي رمز لعمل الرسالة في مجال الرزق كما هو بين من رسالة شعيب التي تدور حول إشكالية الرزق أو الاقتصاد وهو مشكل وراثة الأرض والعدل رمزا إلى ذلك بالكلام على الميزان: **والخيط الرابط هو التحدي غير المعين في رسالة هود وليس هو إلا الرد على إلغاء القانون الخلقي بالقانون الطبيعي وعلته هي قضية الاقتصاد التي تبينت في رسالة شعيب خاصة أن اسمَ**

قومه ذاتَه رمز لهذا الإلغاء أعني مدين التي تفيد اعتماد الاقتصاد على الربا لعلاقة الاسم بالدَّيْن.

والمرحلة الثالثة لم تتضح دلالتها إلا في المرحلة الخامسة: فما كان ناقة عند صالح لم تتضح دلالته إلا في سلوك قوم لوط لأن عقر الناقة ومنعها من سقياها أعني من الماء رمزِ الحياة ليس هو إلا رمز الانحراف في العلاقات الجنسية الانحراف الذي يقضي على الحياة. والخيط الرابط هو منع الناقة من الشرب علامة على منع رمز الحياة الذي هو الماء والجنس المثلي إيقاف لحياة النوع لمنع التوالد.

أما القلب فهو رسالة إبراهيم: وهي هنا الرمز الصامت الذي لن يفصح عن دلالته إلا في الرسالة الخاتمة رغم كونه مفتاح كل الرموز. فإبراهيم لم يذكر إلا بصفة الأواه الذي يحاول أن يشفع في قوم لوط مصحوبا برمز المعجزة التي حصلت لزوجته (ولادة المرأة العاقر والعجوز): وهو يمثل خُلق النبي المحب للبشرية رغم فسادها (الخلق الذي سيجعل إبراهيمَ الثاني أو محمدا رحمة للعالمين) أما بشارة المرأة العاقر والعجوز فهو رمز لإنقاذ الإنسانية بالرسالة الخاتمة في آخر لحظات الإنسانية التي كان التركيز عليها من ثوابت القرآن الكريم.

فهل بقي بعد كل هذا ما يمكن أن يعد خارجا عن مضمون الرسالة الخاتمة التي يأتي بها النبي الخاتم رحمة للعالمين دون أن يكون أواها لأنه سيحقق كل هذه المراحل علاجا للرزق والذوق وسلطانيهما والسلطان المطلق فيكون إبراهيمَ الثاني الذي ينجح في تحقيق الرسالة التي لن تُحرف، لأن نصها محفوظ من الله؟

ذلك هو محمد صلى الله عليه وسلم إنه إبراهيم غير الأواه الذي أنيط به واجب تبليغ الرسالة الخاتمة وتحقيق نموذج سياستها: إنه محمد رسول المرحلة الخاتمة. وهو الذي سيقود السفينة (نوح) فتنجو والشريعة (موسى) فلا تحرف، ويروي الناقة (صالح) فلا تُعقر لما علمه الله إياه من استراتيجية عمادها الاجتهاد النظري والجهاد العملي. والسفينة والناقة رمزان للشريعة لأن الناقة هي سفينة

الصحراء والشريعة هي التي تنجي البشر من أمواج بحر الوجود الهائجة. لذلك فإن الدولة الشريعة النموذج التي أسسها محمد صلى الله عليه وسلم صارت قوة كونية تنظم العلاج السياسي والتربوي والاقتصادي والثقافي والروحي من أجل تحقيق شروط الأخوة البشرية وتحرير الإنسانية بإصلاح المعمورة التي حولتها العولمة إلى «ثمود كوني» يعقر الناقة ويمنعها من رمز الحياة الماء. علاج مسائل الرزق وسلطانه ومسائل الذوق وسلطانه ومسائل النظر وسلطانه ومسائل العمل وسلطانه والسلطان المطلق أعني الشريعة الدولة التي تمثل سنته نموذجها الأعلى. وبذلك تكون الرسالات السابقة مراحل استراتيجية رسالته ومضمونها وسياستها.

بناء السفينة وهي هنا الشريعة الدولة، أي الجمع بين نوح وموسى وكلاهما اجتمع حوله المستضعفون في عصره وكانت علاقتهم بالماء والطوفان بينة لمن يحسن قراءة الرموز.

علاج التحدي التاريخي الأول لتحقيق القيم والانتصار في ذلك، أي الجمع بين هود وشعيب بحل المسألة الاقتصادية التي يبين النص أن أساسها العودة (عاد) إلى القانون الطبيعي وتحكيم الربا في الرقاب (مدين).

علاج التحدي التاريخي الثاني لتحقيق القيم والانتصار في ذلك، أي الجمع بين صالح ولوط بحل المسألة الذوقية التي يبين النص أن أساسها منع الحياة على الشريعة وتحويل العالم إلى قَلْتٍ جافة (ثمود) والعزوف عن الحياة الجنسية السوية سبيلا لفناء النوع (قوم لوط).

وتلك هي استراتيجية التوحيد السماوية كما يمثل لذلك ذكر إبراهيم فضلا عن كون لوط تعني اللحم الواصل بين العناصر، وصالح تعني الإصلاح، وشعيب تعني الوصل بعد الفصل إذ هو من الأسماء الأضداد، وهود تعني الهداية[142].

تضمنت منطق السياسة المحمدية، لأنه وُجهت إليه لنصحه بالطريقة الناجعة في تحقيق الرسالة الخاتمة: الحرية التي تضمن التعدد الديني والشرعي.

وحتى لا نطيل الكلام على الرموز الجزئية فقد اكتفينا بجدولين يلخصانها:

فالجدول الأول: يبين التناظر الذاهب من نوح نزولا نحو إبراهيم والآيب من موسى صعودا إليه والنزول يمر بهود فصالح ليصل إلى إبراهيم والصعود يمر بشعيب فلوط ليصل إليه. والنص بهذه الحركة المتوجهة في الحالتين إلى إبراهيم الأول يوجه خطابه إلى إبراهيم الثاني أو محمد صلى الله عليه وسلم النبي الخاتم خطابا يحدد مضمون الرسالة الخاتمة واستراتيجيتها وسياستها حتى تحقق الهدف الواحد لكل الرسالات. ومن ثم فالحركتان تناسبان ترتيبين يحكيان حركتي القبلتين اللتين حللنا في المحاولة: من نوح إلى إبراهيم ثم من موسى إلى إبراهيم.

فتكون الحركة الثانية من موسى إلى إبراهيم حركة المراجعة رمز المراجعة التي تمثلها القبلة الأولى وتكون الحركة الأولى من نوح إلى إبراهيم حركة البناء في المستقبل أو القبلة الثانية وتسهم كلتا الحركتين في تحديد الاستراتيجية المستقبلية الموجهة إلى محمد والتي تبدأ منه فصاعدا. ونحن الآن نعيش الانطلاقة الثانية لاستكمال المهمة التي بدأت من نزول القرآن تداركا لما فشلت فيه الدعوات السابقة كما تبين مراجعتها الاستقرائية في هذه السورة الجامعة المانعة.

والجدول الثاني: يبين دلالة الأسماء كلها أسماء الأنبياء السبعة وهي جميعا عربيها وأعجميها متناغمة الدلالة مع المعاني التي حددها الجدول الأول الذي هو بيت القصيد من دلالة السورة. ثم يزيد ذلك تدعيما دلالة أسماء أقوامهم السبعة ودلالة أهم رموز رسالاتهم. وليس يمكن أن يكون ذلك كله من الصدف.

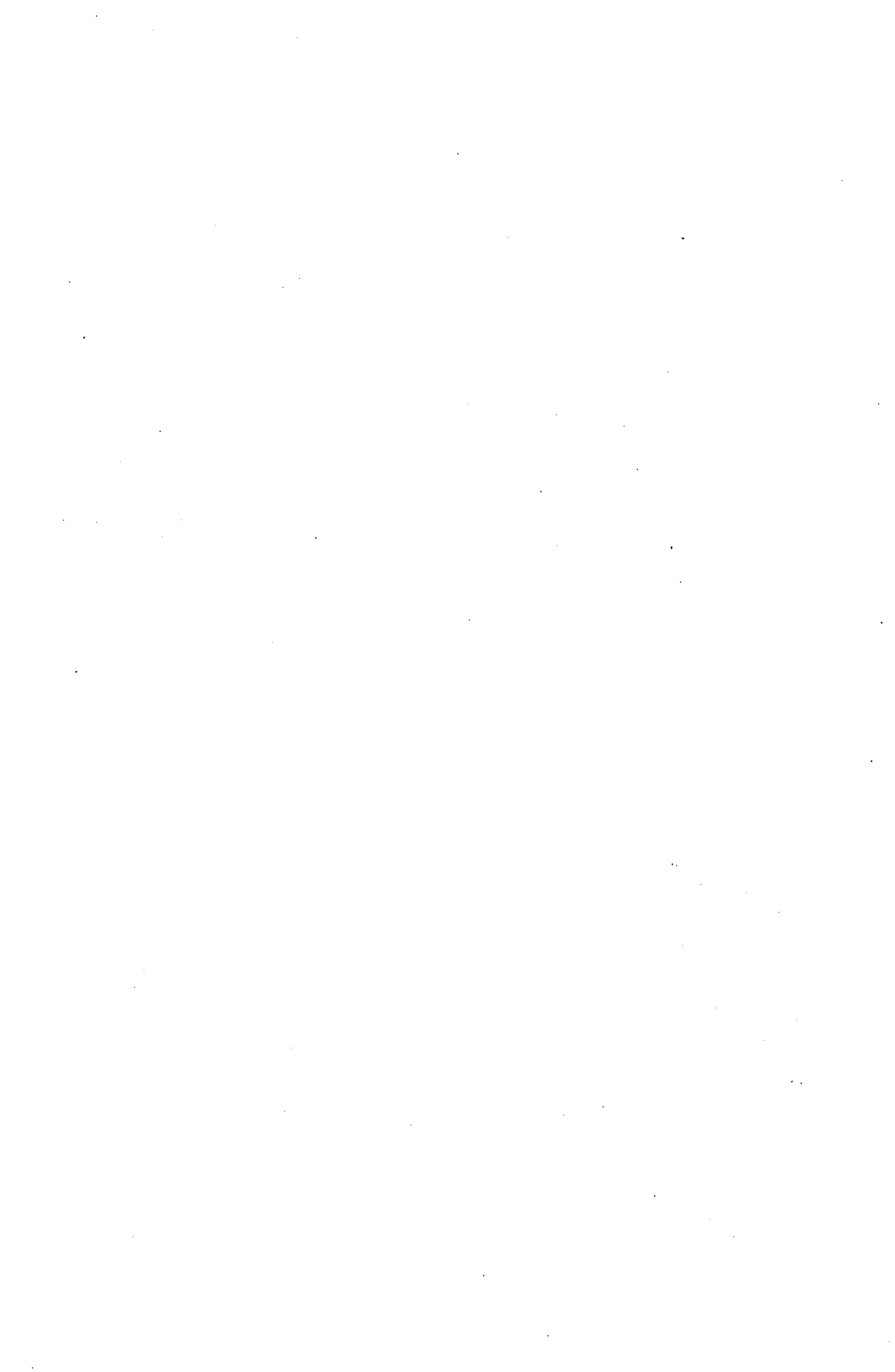
والله ورسوله أعلم.

التناظر بين الجناحين المحيطين بالقلب ما تقدم على إبراهيم وما تلاه من سلسلة الأنبياء المقصوصين في السورة:

<table>
<tr><td colspan="2">معنى المعنى</td><td rowspan="5">لوط=الذوق</td><td rowspan="5">إبراهيم4
محمد 5</td><td rowspan="5">صالح=الرزق</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td>موسى 2.1</td><td rowspan="3">المشكل الثاني
الجنس</td><td rowspan="3">المشكل
الأول
الرزق</td><td>نوح
1.1</td></tr>
<tr><td>شعيب 2.2</td><td>هود
1.2</td></tr>
<tr><td>لوط 2.3</td><td>صالح
1.3</td></tr>
<tr><td colspan="2">تأويلاتها</td><td colspan="2">الرموز</td></tr>
</table>

دلالة الأسماء: أسماء الأنبياء وأسماء أقوامهم وأسماء الرسالة وطبيعة المشكل المطروح:

	اسم النبي	دلالته	اسم القوم	دلالته	رمز الرسالة	دلالته
1	نوح	يأس من البشر	قوم نوح	الجيل المستبدل	السفينة	الشريعة
2	هود	دعوة إلى الهداية	عاد إلى أين؟	الجيل الأسفل	تحد غير محدد دون بينة	سلطان القانون الخلقي
3	صالح	سعي للإصلاح	ثمود (ثمد)	القلت الجافة	الناقة (=سفينة)	شريعة الرزق
القلب	إبراهيم	الأب الجامع	قوم إبراهيم	الأواه	السؤال الوجودي	تحطيم الأصنام
4	لوط	وصل وتوحيد	قوم لوط	تعطيل الحياة اللواط	مقاومة الفساد الجنسي	شريعة الذوق تسيب الجنس
5	شعيب	تعظيم الفصل والوصل	مدين من الدَّيْن	قوم الربا والمضاربة	مقاومة الفساد الاقتصادي	سلطان القانون الخلقي
6	موسى	الماء والطفو على خشب	بنو إسرائيل	قبل الغضب عباد الله	الألواح =الكتاب	الشرائع السماوية



[1] كل ردود القرآن على المعاجزين تستند إلى هذا الانقلاب في الحجاج الديني المترتب على كونية الوحي الخاتم. فلا يمكن للبديل المحقق للإقناع أن يكون إلا الاستدلال والحجة بالآيات الكونية (الآفاق) والتاريخية (الأنفس) التي تبين أن القرآن هو الحق بيانا مغنيا عن الإكراه في الدين. وتقتضي هذه الواقعة بوجهيها أن نثبت أمرين:

فبدلا من تأييد الدعوة بالإعجاز الخارق للعادات كانت ردود القرآن جميعا ودون استثناء دعوى إلى النظر من الوجهين التاليين:

الوجه الأول: هو تعبير للطريقة التي عملت في الماضي والتي اعتمدت عليها الرسالات السابقة وفيها كانت المعجزات خرقا للعادة لكنها لم تحل دون الناس والكفر أو التحريف فضلا عن كونها قد اعتمدت طريقة التخويف لا طريقة الإقناع.

الوجه الثاني: هو تحديد صريح لطريقة المستقبل بدءا من نزول القرآن الكريم الذي ختم الرسالات وفيها أصبحت المعجزات هي الإحالة القرآنية على وجود النظام للاستدلال به وتحقيق أهداف الرسالة بشروط الفعل الإنساني المستند إلى ما عند الإنسان من قدرات على الفعل لتحقيق القيم في الوجود الفعلي أي استنادا إلى العلم الاجتهادي والعمل الجهادي وليس بخرق النظام خرقا يغني عن الاجتهاد والجهاد كأن يتحقق المشروع بالتدخل الإلهي ليفعل بديلا من الإنسان.

لذلك ففضلا عن الآيات المستمدة من العناية الكونية التي يحتج بها القرآن كانت كل الآيات التاريخية التي تعالج الأمر هذه المعالجة موازية للرد على تحديات المعاجزين للرسول الكريم بصنفيها وعدا ووعيدا وكان الرسول مجتهدا ومجاهدا وهو معنى التلازم بين السياسي والديني نتيجة للترابط بين الدنيوي والأخروي. فكل الوعود التي تحققت كانت بعمل المسلمين ونجاحهم في تحقيق الشروط أعني بالجهاد والاجتهاد ومن ثم بسنن النظر والعمل ومعجزات الوعيد كانت بفشل المسلمين في تحقيق الشروط أعني بعدم القيام بالجهاد والاجتهاد.

ويبقى علينا أن نحدد المقصود بالآفاق والأنفس. التي تمثل بنظامها معجزة الاستدلال القرآني بديلا من الإعجاز بمعنى الإتيان بما يخرق العادات الطبيعية والتاريخية. ويمكن أن يكون المدخل لتحديد معناهما مضاعفا:

فالمدخل الأول ينطلق من العطف بينهما ليثبت أحد أمرين: فإما أنه يفيد الازدواج بالمقابلة بين الداخل والخارج أي بين ما في الأعيان وما في الأذهان وهذا مستبعد لكنه ممكن أو أن القصد- وهو الأرجح عندي- يفيده بالمقابلة بين الطبيعة والإنسان وهو ما جعلني أعتبر الأمر متعلقا بالطبيعة والتاريخ.

أما المدخل الثاني-وهو ما يجعلني أرجح هذا الفهم- فهو ما في القرآن الكريم من استدلالات ترجع جميعها إما إلى النظام الذي تتصف به وقائع الطبيعة أو إلى النظام الذي تتصف به أحداث التاريخ فضلا عن التوكيد على اطراد سنن الله فيهما جميعا سننه التي لن تجد لها تبديلا أو تحويلا رغم كونها لا تتصف بالضرورة لأنها ليست وليدة الصدفة أو الحتمية العمياء بل ثمرة الخيار الإلهي الحر بإطلاق لكون النظام عقلا يمكن أن يتخذ ما لا يتناهى من الصور ومن ثم فهي رغم حصولها تبقى من الممكن وليست من الضروري بمعنى ما لا يمكن تصور غيره.

[2] لا ينتسب هذا العمل إلى جنس التفاسير المعتادة بل هو ليس تفسيرا أصلا إذا حصر معنى التفسير في ما أشرنا إليه من السنن التفسيرية في كتاب:«فلسفة الدين من المنظور الإسلامي». فليس من هدفنا أن نشرح كلمات القرآن الكريم أو أن نستعرض المعلومات الدينية المستمدة منه أو المعلومات التاريخية المتعلقة به. هدفنا مختلف تمام الاختلاف. ما نريده هو اختبار صحة دعوى القرآن عن نفسه أو تعريفه لدوره في التاريخ الإنساني الديني والدنيوي أي الروحي والسياسي بفحص ما طلب أن نمتحن صحته به: هل صحيح أن كونه الرسالة الكونية والخاتمة أمر تُبيِّن صحتَه آياتُ الآفاق والأنفس فتثبت أن القرآن هو الحق أم إن ذلك دعوى مجردة لا دليل عليها؟ وما الذي يوجد في القرآن

من خطط ومبادئ ونظريات تجعله بحق مطابقا لما يدعيه لنفسه؟ وبعبارة وجيزة: هل تعريف القرآن لذاته قابل للتحقق منه بصورة علمية في حدود ما يمكن منه العلم بالحجاج العقلي الخالص؟ وللقيام بهذا الاختبار سنعتمد طريقتين منفصلتين في العرض لكنهما متلازمتان في العلاج.

أولاهما في المتن وفيها نحاول قدر المستطاع عرض المسائل والعلاج مباشرة دون دخول في التفاصيل التي قد تغرق الهدف في الاستطرادات التعليلية.

والثانية تعتمد العلاج الفرعي في الهوامش لعلتين متكاملتين:

فأما العلة الأولى فهي ما نعلمه من عادات فكرنا التقليدي أعني موقفه إزاء بعائد التنظير. فهي عند علمائنا من العلم غير النافع إذا لم تكن من الضار لأنها ليست بذات صلة مباشرة بالعمل. أخضعوا النظر لمعايير العمل فقتلوا الأمرين غير مبالين بدلالة الجزاء الموجب للخطأ في الاجتهاد بوصفه تشجيعا على الخيال العلمي المبدع بصرف النظر عن النتائج. ولما كان العمل عادة ما يلزم المرء بالحلول الوسطى دون متابعة تضاريس النظرية وثناياها التي قد تقعد العامل عن العمل فضلا عن كون العمل لا يُمهل فإن الإبداع النظري بات شبه مستحيل لأنه بات معدودا من الترف وتضييع الوقت سدى.

وأما العلة الثانية فهي محاولة لتدارك الأمر بتيسير القراءة لمن يريد أن يقتصر على المتن الذي نعرض فيه الاستراتيجية والسياسة إذا كان لا يهتم بمتابعة دقائق الاستدلال التي قد تجعله يعزف عن مواصلة القراءة لظنه أنها تأملات بعيدة كل البعد عما ينتظره من التفسير خاصة إذا قاسها بما صار يعنيه هذا المفهوم من غرق في تفاصيل التعالم الأجوف الذي يشبه الخلط بين علم الطبيعة والكلام في العجائب.

فالهوامش-باستثناء الإحالات-تذهب أحيانا إلى بعائد الأمور التي قد لا يتسع لها المتن. لذلك فهي قد تحول دون القارئ المتعجل وإدراك الوحدة الكلية للاستراتيجية. ويمكن اعتبار هوامش كل جزء من هذه المحاولة جزءا رديفا يمثل شبه معجم يحرر الإشكاليات المعقدة التي تنتج عن هذا الصنف من العلاج الذي صار فكرنا لا يستسيغه

لفرط تعوده على الثمرات المباشرة والاقتصار على قرائب الأمور. والمعلوم أن وجه الأحداث من التاريخ يجعل مدى توقع الممكن الذي لم يحصل منها متناسبا مع تذكر الممكن الذي حصل منها كما أن منطق الحديث في الأحداث يجعل مدى استراتيجيات الاستعداد للمستقبل متناسبا مع مدى نظريات فهم الماضي. لذلك فبوسع أي قارئ متعجل أن يكتفي بالمتن ويترك الهوامش التي تكاد تصل إلى ثلث العمل في ذيل البحث- كما نفعل في الأجزاء الستة-فلا ينظر فيها إلا بعد أن يفرغ من قراءة المتن قراءة أولى ثم يعود ليقرأه ومعه هوامشه إن أراد تعميق البحث بعد أن يجعلها موازية للبحث هوامش في أسفل الصفحات. ذلك أن الباحث المدقق ينبغي أن يطلع على الاعتراضات المحتملة على بعض القضايا فيه وأن يجد مبادئ الجواب عليها فيحتاج إلى قراءة الهوامش على مكث. وقد كتبت الهوامش بصورة تجعلها مادة للباحثين الذين يريدون أن يعمقوا الفحص فتكون من جنس المباحث التطبيقية للعلاج النظري في المتن. وإذن فالحاجة إلى هذه الهوامش علتها مضاعفة:

1. فهي تمكن من التخفيف على المتن دون إهمال للفحص الفلسفي.
2. وهي تبقي على دقة التعبير للمتمهلين دون أن تلغي ضرورة الاستجابة لحاجة المتسرعين.

فتكون هذه الهوامش-إذا اعتبرت هذه الأعمال مدخلا لدراسة استراتيجية القرآن التوحيدية والسياسية المحمدية- موضوعات لأعمال تطبيقية حول الإشكالات الفلسفية التي يتأسس عليها الفكر الإسلامي بمنطلق جديد يمكنه من تجاوز الأزمات التي آلت إلى وضع صار فيه هذا الفكر مقصورا على التاريخ لماضيه أو على رد الفعل على حاضر غيره ومن ثم عاجزا عن تصور استراتيجية لتحقيق الشروط التي تمكن الأمة من إبداع المستقبل.

وطبعا فأصحاب الموقف الرافض للتنظير البعيد لا يرون إلا أحد وجوه هذه المسألة التي أصابت فكر المسلمين بالجمود. فلا شك أنه من المعلوم أن المرء عندما يكون أمام عمل عليه إنجازه فإنه لا يستطيع أن ينتظر حتى يكمل كل ما تقتضيه النظرية من روية

وذهاب بالأمور إلى الغاية في تتبع سلاسل المقدم والتالي في الاستدلال بل عليه أن يعمل بالمتوفر لديه. لكن ذلك فيه إهمال للوجه الثاني من المسألة: فإذا لم يسبق ذلك العملَ بالمتوفر إعدادٌ نظري لتوفيره قبل إلحاح الحاجة العملية فإن العمل يصبح متوالية من الارتجال. وبذلك لا تكون النظرية عزوفا عن العمل بل هي إعداد له لكونها في الحقيقة عملا مؤجلا وهو معنى الاستراتيجية. ولعل المضمون الرئيسي للآية 60 من الأنفال هو بالتحديد هذه العلاقة الأساسية في العمل على علم شرطا في كل حصانة سلما أو حربا: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ ...﴾.الآية.

[3] ذلك أن التفسير الفلسفي للقرآن الكريم كما بينا في كتاب: «فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي» (دار الهادي بيروت 2006م) ليس هو أمرا ضروريا للمسلمين من منطلق الوضع الإسلامي الراهن فحسب بل هو كان ينبغي أن يكون ضرورة من بداية الدعوة الإسلامية. فالقرآن هو الذي اعتبر تبين حقيقة القرآن أمرا سيري الله الناس آياته في الآفاق والأنفس حتى يتبين لهم أنه الحق وهو الذي يرد على المعاجزين بالإشارة إلى نظام الآفاق والأنفس وليس بالمعجزات التي من جنس ما يقصه من التجارب السابقة. وهو ما يعني أن وقائع الكون (الآفاق) وأحداث التاريخ (الأنفس) هي الآيات التي يتعين فيها مدلول حقائق القرآن المجردة بالمعنى الأول وتصبح دالا لمعنى المعنى فيكون الدليل مضاعفا في حدوثها وفي العلم به وهو معنى أن يري الله الناس بها أن القرآن هو الحق. فتكون نسبته إليها مع فارق الإطلاق والنسبية هي نسبة إبداع النظريات الرياضية إلى قوانين الطبيعيات التجريبية. ولست بغافل عن أن الكثير سيعجب لهذا الأمر رغم أنه ليس مجرد مماثلات أجنبية عن الموضوع: فالقرآن هو الذي يعلن أن الخلق كله مستند إلى قوانين رياضية: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر 49]. والمعلوم أن النظريات الرياضية المجردة تتبين حقيقتها في تعيناتها كما في قوانين العالم الطبيعي أو قوانين العالم التاريخي التي نتأكد منها نسبيا بالمعرفة التجريبية. لكن المبدعات التي نعبر بها

عن الحقائق الرياضية جهد إنساني متدرج التحقق حصولا وعلما بهذا الحصول لازدواج الإبداع دائما فتنعكس العلاقة وتصبح قوانين العالم الطبيعي معنى أول معنى معناه هو الحقائق الرياضية التي هي بدورها متعالية على تعبيرنا الاجتهادي عنها بما نتخيله من نماذج رياضية: فهو إبداع للعلم الموضوع وللعلم ما بعد الموضوع. والحقائق القرآنية المطلقة والمجردة لا تتبين حقيقتها للإنسان إلا في تعيناتها الشاهدة بشهود الإنسان لحصولها وبعلمه لما يبدعه من عبارات عن قوانينها وعلمه بها. لكن الحقائق القرآنية لا ترد إليهما فضلا عن كونها ليست جهدا إنسانيا بل هي وحي إلهي ومن ثم فهي ذات قيام مفارق يتجاوز حتى المفارقة التي تتميز بها حقائق الطبيعة والتاريخ في ذاتها لا قوانينها من حيث هي علمنا النسبي بها. وعلمنا بحقائق القرآن هو أيضا عمل إنساني متدرج لكنه ينبغي ألا يكون مستقرأ من الآفاق والأنفس بل هو إبداع حر من جنس الإبداع الرياضي الفرضي الاستنتاجي وهو مبني بالفرض والاستنتاج مثل الرياضيات ويأتي استقراء الآفاق والأنفس ليمدنا باستقراءات تؤيد ما افترضناه وراءها معللا لها. فكما أن العقل الإنساني بفعل خفي لا ندري طبيعته ما هي يبدع تعبيرا تقريبيا مما يسمى الحقائق الرياضية أو الحقائق الجمالية أو الحقائق الخلقية باستلهام تأملي لسنن هي توجهات عامة شبيهة بسيل يحمل المدركين له حملا على إبداع ما يبدعون وذلك هو جوهر الوجدان الديني فكذلك ينبغي أن يكون علمنا بالقرآن حاصلا بفعل خفي لا ندري طبيعته يبدع تعبيرا عاما أسمى من القوانين العلمية تعبيرا عن وجدان الحقائق القرآنية التي هي أصل تلك الحقائق الرياضية والجمالية والخلقية وأصل شرطها جميعها أعني هذه القدرة على التسمية أو التعبير عن أسرار الوجود أعني ما بفضله صار الإنسان أهلا للاستخلاف كما يتبين من الرمز القرآني: ولذلك اعتبر القرآن كل المخلوقات والعالم الذي يحويها كلها ذات بنى رياضية ينعكس لها تراءٍ في كل فطرة سوية وهي تمسك بعناصرها في منظومات هي مثال من اللوح المحفوظ تحاول جميع الإبداعات الإنسانية ومن بينها العلوم التعبير عنها قدر المستطاع بفضل هذا الترائي العجيب الذي هو جوهر الفطرة الإنسانية أو هي

بعبارة مستمدة من رمز الخلق الأسماء كلها التي علمها آدم: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ...﴾ [البقرة 31]. وإذا كان التعبير عن الحقائق الرياضية بهذا المعنى هو ما بعد الطبيعة الاجتهادي فالتعبير عن الحقائق القرآنية هو ما بعد التاريخ الاجتهادي الذي هو شرط ما بعد الطبيعة الاجتهادي: وذلك هو المقصود باستراتيجية القرآن التوحيدية.

[4] من المفروغ منه أن كلمة استراتيجية ليست موجودة في القرآن الكريم. لكن معناها بيِّن الوجود فيه. فالمعاني في الخطاب عامة وفي الخطاب القرآني خاصة ليست متناظرة مع المفردات بل هي نسيج أكثر ثراء تحدده تشاجناتها وتواليفها اللامتناهية. ولو اقتصرت المعاني على ما يناظر مفردات اللسان اللفظية لاستحال التعبير عما هو أكثر تعقيدا من بسيط المعاني ولكانت المباني عديمة الفائدة.

[5] ليس من مطلوبنا البحث في أصل القرآن ولا في صحة ما فيه أو انتحاله. فنحن في هذه المحاولة نعامل ما في المصحف على أنه جملة من المعطيات نبحث عن نظامها بالفرض والاستنتاج دون النظر في ما وراء ذلك فضلا عن تسليمنا بأن هذا البحث لا معنى له عقديا ومعرفيا. ومنطلق البحث هو ما يقوله القرآن عن نفسه: القرآن يعرف ذاته ومن ثم فمنطلقنا هو ما بعد القول الوارد فيه حول ذاته كقول. ومع ذلك فلسنا ننفي أهمية الإشكاليتين التقليديتين أهميتهما عند البعض. إنما نحن نكتفي باستثنائهما من مطالبنا في محاولتنا لما نبينه من العلل. فالمطلوب في المحاولة هو التالي: عندنا جملة من المعطيات هي نص القرآن كما تعين في المصحف الشريف فكيف يمكن قراءتها بوصفها نصا يحدد نفسه بوصفه استراتيجية تمكن من تحقيق ما جاء فيه من قيم تحقيقا تاريخيا فعليا معتبرا ذلك هو عين التدين والعبادة إذا جرت بمقتضى ما وضعه من قيم ومبادئ وبأداتين هما الاجتهاد والجهاد وبالشروط التي سندرسها في هذه المحاولة؟ أما مسألة التصديق بأن القرآن من الله أو ليس منه وبأن ما في المصحف هو ما نزل على الرسول

محمد -صلى الله عليه وسلم- كله أو بعضه أو هو يتضمن أو لا يتضمن منحولات؛ كل ذلك ليس مما يعنينا في هذا البحث فضلا عن كونه عديم المعنى للمؤمن بالقرآن ولغير المؤمن على حد سواء. وذلك للعلل التالية:

1. فإذا أخذنا المسألة كمسألة إيمانية فلا معنى لطرحها في شكل إشكال معرفي لأن المؤمن بالمصدر الإلهي مؤمن بالحفظ في آن. وكل علم مزعوم يناقض هذا الإيمان لا معنى له عنده لأن المؤمن يمكن أن يرد بأن صاحب هذا العلم يفترض أن ما حصل مما يزعمه من زيادة أو إنقاص في النص لم يكن من مفهوم الحفظ ومقصودا فيه: بالنسبة إلى المؤمن حتى إذا حصل إنقاص فقد كان ذلك لحذف ما زيد بخلاف الحفظ والعكس بالعكس-تسليما جدليا بحصوله وردا إياه إلى الحفظ خاصة و أن القرآن الكريم يشير إلى حالة من هذا الجنس حصلت للنبي نفسه هي الآيات التي نسبت إلى التمني الشيطاني ونسخت نصا ومعنى لهذه العلة.

2. وإذا أخذناها بوصفها مسألة معرفية فإن هذا البحث لن يقدم المعرفة إلا كالحال في مباحث الحديث والصحة التاريخية مع غياب الدافع إذ أي معنى للتمييز بين الصحيح وغير الصحيح لمن يعتبر الدين كله خرافة ؟ فطارح المسألة المعرفية لا يعنيه إلا وجود الشيء ولا معنى عنده لما هو من أصل الرسالة والمنحول إذ هو يعتقد أن الرسالة نفسها من عمل البشر ومن ثم فهو بالجوهر منحول على الله. فأي معنى عندئذ للتمييز بين النوعين عند واضع السؤال على هذا النحو وكلاهما نحل على الله سواء كان من الرسول نفسه أو ممن أضاف إلى كلام الرسول؟

3. بل أكثر من ذلك فالمسألة المعرفية قد تكون ذات معنى بين المؤمنين ولكن من وجهها العملي لأن المؤمن بالرسالة يمكن أن يكون قد اعتبر بعض أعدائها قد أفسدها فيحاول تصفيتها ليصحح عقيدته من حيث ما يترتب عليها من عبادة. فلا تكون المسألة مهمة بوصفها مسألة نظرية بل بوصفها مسألة عملية: الهدف منها هو التمييز بين ما قال الرسول وما لم يقل للعمل بما قال ورفض المنحول عليه أو لتحديد مضمون التعاليم ما منها وما ليس منها. وليس هذا مطلوبنا رغم أهميته لأننا نريد أن نفهم الدور الاستراتيجي

للقرآن كما كان وكما هو بين يدي المسلمين أعني كما هو في المصحف الشريف.

4. وكيفما كان الأمر ففي كل هذه الحالات لا بد أن يتقدم العلم بنظام العقد القرآني قبل طرح السؤال العقدي والمعرفي والعملي. وكما أسلفنا فمن البين أن من كان لا يؤمن بأن القرآن من الله لا معنى لبحثه في الصحة وجودها وعدمها إلا إذا كان القصد: هل هو مما قاله الرسول حقا أو مما انتحل عليه أعني مسألة تاريخية بحتة. فترد المسألة إلى ما يشبه عملية تنقية الحديث وعند المؤمن لا غير. لكن ما يصح على الحديث لا يصح على القرآن: علميا وعقديا. فعلميا يعلم الجميع أن الحديث لم يدون خلال وروده والقرآن دون خلال نزوله ولا خلاف إلا في ما يقبل الرد إلى نقائص الكتابة أو اختلاف اللغات إذا ما استثنينا خرافات دعاوى الغلاة من الفرق. وعقديا يميز المسلمون في ما جاء به الرسول بين كلام الله وكلامه. والأول فوق التاريخ ولا يقبل العلاج التاريخي والثاني تاريخي ومن ثم فيقبل العلاج التاريخي.

5. وأخيرا حتى إذا قبلنا أن المسألة يمكن أن تكون ذات دلالة معرفيا للتمييز بين ما هو من الرسالة وما ليس هو منها فإنها مسألة لا تقدم ولا تؤخر من يريد أن يدرس الظاهرة الدينية دراسة علمية بالمعنى الوضعي للكلمة. فلا معنى للدراسة العلمية الوضعية للظاهرة الدينية –أعني الدراسة الانثروبولوجية للمعتقدات والذهنيات– لا معنى لدراستها من خارجها لأن كل ما فيها هو منها إذ كونه منها يعني كون أصحابها يعتقدون أنه منها ولا شيء سوى ذلك.

وحاصل الأمر وزبدته أن معرفة ما هو من القرآن وما هو ليس منه تبقى في كل الحالات مشروطة بنظام عقد القرآن نظامه الذي تفترضه لكي يميز بين ما ينتسب إليه ولا ينتسب إليه سواء انطلقنا بهدف عملي عند المؤمنين أو بهدف المعرفة التاريخية عن غير المؤمن به. ومن ثم فمسألة نظام العقد متقدمة وهي عندي من جنس نظرية بنية الكائن الحي التي تمكن من الاستنتاج العلمي في حالة علم الإحاثة (الحفريات) مثلا: فلو لم يكن لنا نظرية في بنية الكائن الحي لما أمكن أن نستنتج من بعض بقايا الهيكل العظمي مثلا بنية الكائن كلها ومراحل تطوره الممكنة أو الحاصلة.

[6] من ثوابت الخطاب القرآني في الرد على المعاجزين الذين يطالبون النبي بآيات تخرق العادة أو بمعجزات لإثبات نبوته الرد بحجتين: أولاهما أن معجزات الرسل السابقين لم تحقق غرض القبول بنبوتهم والثانية أن المعجز الحقيقي هو نظام العادات وليس خرقها. فوجود النظام أعسر على الفهم والتفسير من عدم وجوده وخاصة وجود نظام معين لأن العقل يمكن أن يتصور ما لا يتناهى من النظم الممكنة ما يعني أن الحاصل من الممكن لا يمكن أن يكون إلا ثمرة اختيار قصدي. وقد جاء الجمع الحاسم بين هاتين الحجتين على هذا النحو في سورة يونس -عليه السلام-:﴿قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ ﴾ [يونس 101].

[7] من خاصيات الرسالة الإسلامية التي لم ينتبه إليها العلماء هي أن القرآن لم يكن يسعى إلى إثبات أن محمدا رسول ليثبت بعد ذلك أن القرآن رسالة بل العكس تماما. لذلك فالنبي نفسه قد حيره الأمر كما يتبين من الكثير من الحالات التي يقصها القرآن الكريم: فكلما عاجزه أحد طالبا منه الإتيان بالمعجزات أحاله على القرآن وعلى آيات الآفاق والأنفس التي تبين أنه الحق ومن ثم أن المبلغ نبي حقا. ولو قسنا التبليغ المحمدي على الطريقة التاريخية لقلنا إن الهدف لم يكن إثبات أمانة الراوي إلا من خلال الاحتجاج بطبيعة المروي وصحته: فيكون المخاطب مطالبا بأن يبحث في صحة النبوة بمقارنه الرسالة بشروط صحتها أو بمطابقتها لما تدعيه لنفسها وتعلل به وجودها وليس العكس. ونعلم طبيعة الرسالة أو نتبين أنها الحق بمطابقتها لمجريات آيات الآفاق والأنفس بعد علم سننهما. طريقة القرآن هي عين الترتيب الوارد في الشهادتين: من يعلم الشهادة الأولى على حقيقتها يصبح طالبا للحقيقة فيعلم أن محمدا هو الرسول الذي أتى بالحقيقة الكونية والخاتمة حقا. فمن يعلم أن القرآن رسالة كونية وخاتمة لا يمكنه أن يحتاج إلى معجزات تثبت أن المبلغ نبي. فلا يستطيع ذلك إلا نبي أعني عبد من عبيد الله أمين وعلى خلُق عظيم. المعجزات كانت لإثبات عين النبي حتى يتقبل منه كما نفعل

عندما نفحص أمانة الشاهد ثم نتقبل منه. لكن الرسالة الخاتمة تعكس: نحدد طبيعة الحقيقة ومعاييرها ثم ننظر في قول المبلغ فإذا طابقها دل ذلك على أنه المبلغ الصادق. ولما كانت الرسالة كونية وخاتمة فينبغي أن يكون دليل النبوة مصاحبا لها دائما: لا بد أن تكون معجزة محمد -صلى الله عليه وسلم- هي عين الرسالة.

[8] التناظر بين السنة بهذا التعريف الذي يجعلها عين الآية من حيث هي فعل مرسل للدَّلالة وبين البصيرة التي تدرك دَلالة الآيات من حيث هي فعل يتلقى الدلالة هو عينه مفهوم الفطرة من حيث هي الفؤاد أو القلب الذي يدرك دلالة الأدلة سواء كانت طبيعية أو إنسانية أو الآيات بمعنى الشذرات النصية. والقصد هو إدراك ما بين الأشياء من علاقات هي في مجملها صورة النظام الكوني كما يتجلى للإنسان بكل درجات التجلي من الإدراك الغفل إلى الإدراك النقدي بفضل التواصي بالحق والتواصي بالصبر المشروطين في القرآن الكريم لطلب الحقيقة وللعمل بما يبلغ إليه منها اجتهاد الإنسان أي إن الاجتهاد المعرفي مشروط بالتعاون عليه بين المؤمنين بالحقيقة ومثله الجهاد العملي بين المؤمنين بالحق. وذلك هو عين الإنسان من حيث هو قابل للتراسل مع كل الموجودات تلقيا لها من حيث ما ترمز إليها تمظهراتها وتعبيرا عن هذا التلقي فضلا عن تمظهراته الرامزة هي بدورها.

[9] وهذا الإيحاء (والتعبير عن تلقيه إرسالا يظل دائما دون القدرة على المطابقة معه) هو نظام الآيات أو لغة الأفق المبين الذي إذا أخذ في ذاته من حيث هو لسان حال الأمر الموجود هو عبارة عناصر الكون بتآصرها أو بنسق علاقاتها بمقتضى سنن خلقها الغيبية التي لا يعلمها إلا الله رغم أن القرآن حدد لنا طبيعتها عندما اعتبرها رياضية (مقدارا وعددا) وإذا أخذ في ما عندنا من صورة عنه في ذواتنا هو التبين من الإبانة المناسبة لنا أو هو عين الفهم والإدراك بمستوياته التي يتكون منها سلم الإدراك بالحواس (للدوال) وبـ"الحوادس" (للمدلولات). وهذا الأمر هو الذي سيكون موضوع الكتاب الثاني بأجزائه الثلاثة.

[10] يمكن أن نقسم الآثار الفنية إلى جنسين حديين:

جنس الآثار التي يكون فهمها مطلق الحرية بحيث إن معناها لا يتحدد إلا بحال المتلقي الوجدانية وهذا ينطبق حتى على الأثر الفني للطبيعة وأسماها جسد المرأة عند الرجل وجسد الرجل عند المرأة.

وجنس الآثار التي يكون فهمها محكوما أساسا بما يقوله الأثر عن نفسه لأنه ليس من الدرجة الأولى فحسب بل هو أثر وما بعد أثر.

ويوجد بين الجنسين وسط ووصلتان بينه وبين الحدين. فأما الوسط فهو جوهر الخطاب العلمي حيث يتعادل التأويل بين ما تقتضيه ضرورة المادة المعلومة والصورة العالمة بحيث إن المعرفة العلمية هي الفن الذي يتساوى فيه دور الذات والموضوع تبادلا للتصوير فالذات تفترض صورة والموضوع يعدلها والتعديل يعدل بصورة أرقى وهكذا إلى غير غاية لأننا لا نستطيع أن نخرج من فاعلية التصوير الصادرة عن الخيال العلمي وعن المادة المدركة فيه.

والوصلة الأولى هي التي تصل الحد الأول أو الفن بالعلم أعني الجنس الأول من الفن أي فني الصورة الخالصة البصرية والصورة السمعية اللتين لا تخضعان لأي مادة وهما الرسم والموسيقى المطلقان إذا تحققا في مادة رياضية بالمعنى الأرسطي المطلق أي في الخيال والوهم المطلق.

والوصلة الثانية هي التي تصل الجنس الثاني من الفن أعني فني ترجمة الصورة البصرية والصوتية الخالصة في صور بصرية وصوتية غير متحررين من أثر المادة التي يحلان فيها أو التي يعبران عنها وخاصة إذا تحولا إلى أداة تعبير عن غيرهما وراءهما. بما فيهما ذاتهما إذ تصبح موضوعا لهما. وإذن فالحدان هما الفن المطلق والقرآن أو النص الديني وبين الحدين وسط ووصلتان..

5. فيكون الوسط هو العلم بالمعنى الوضعي للكلمة وتتقدم عليه البداية أو الفن المطلق والوصلة الأولى وتتأخر عنه الغاية أو الدين المطلق والوصلة الثانية. والوصلة

الأولى هي ما يصل الفن المطلق بالعلم والوصلة الثانية هي ما يصل الدين المطلق بالعلم. والوصلتان هما جنسا الفن بالمعنى المعتاد: الوصلة الأولى هي الفن بمعنى التقنية. والوصلة الثانية هي الفن بمعنى الفن الجميل. وهذه المقومات الخمسة هي جوهر النُّهَى أو العقل الإنساني الذي يمثل شرط التكليف بالمعنيين الأداتي والغائي: أي إنه عين الاستخلاف غاية وأداة فهو غاية بمعنى أن القصد هو تحقيقه التام بتحقيق قيم الدين وهو أداة بمعنى أن قيم الدين لا تتحقق إلا به إذ هو عين فاعلية الإنسان في مجاهدتي الاجتهاد والجهاد اللذين بهما تقاس موازينه يوم الدين.

[11] وجملة هذه المسلمات التي هي بدون تعيين هي شرط كل تعيين وهي اللامحدد الصوري المناظر للامحدد المادي أعني أن تحديده المتدرج هو التصوير العلمي للتحديد المتدرج والمناظر له تحديد مادة العلم (لأن نسق النظرية هو الذي يرينا مجال موضوعه إذ هو يبرز ما كانت الأنساق السابقة تستثني رؤيته فتكون كل نظرية منظارا أو أفق نظر يري ما يرى ويخفي ما يخفى). إنها معتقدات من حيث كونها دون تحديد ومفروضات صورية لما يضفى عليها من تحديد يعين مضمونها بالتدريج كلما تقدمنا في تحديد الوجود الطبيعي والتاريخي المسلَّمين دون تعيين وتحديد نظاميهما المسلَّمين دون تعيين للوصول إلى ما يمكن من التعيين بناء عليهما. والتعيين هو مطلوب القوانين. وتنقسم هذه المعتقدات الشارطة والغنية عن التعيين عند أخذها بعامة والمفروضات عند تعيين أحد فهومها إلى صنفين:

صنف المعتقدات الدينية أو الوجودية التي تتعين كمفروضات في فهومها المتوالية (وهو معنى الاجتهاد في الفهم) وهذا الصنف ضروري للوجود السوي الذي يقتضيه العمل والعلم وكل القيم. وهي لا يمكن أن تكون مما يتعقد فيه على سبيل الفرض إلا من حيث عدم إطلاق الفهم مع إطلاق موضوعه لكونها شرطا في الوجود بل بالعكس ينبغي أن نعتبرها ما يعتقد فيه على سبيل ما لو لم يعتقد فيه للزم الانتحار بسبب فقدان المعنى. لذلك فإنها مما ينبغي اعتباره شرط الحياة السوية لأنها شرط المعنى.

أما صنف المعتقدات العلمية فيكفي فيه التسليم الفرضي على سبيل أنه شرط العلم لا غير ومعنى ذلك أنها معتقدات لا تتعدى دورها الشرطي في النسق المعرفي ولا دخل لها في سلامة الوجود النفسي والوجداني للإنسان لكونها مقصورا دورها على إضفاء المعنى على فكر الإنسان النظري في تفسير الظاهرات وليس على وجوده الذاتي بكامله . فلما كان الإنسان يمكن أن يعيش حتى ولو لم يسلم بأن العلم حقيقي وأن شرطه حقيقي اقتصارا على العلم الذريعي للتعامل مع الأشياء فإن مجرد العقد الفرضي كاف فيه. لكن ذلك لا يقبل في المعتقد الديني فلو كانت المعتقدات الدينية مجرد افتراض لصارت حياة الإنسان جحيما ولكان النفاق جوهر التدين كالحال في كل الذين جعلوا منه كنيسة لتأسيس سلطانهم على العامة في كل المذاهب والملل التي تقول بالوسطاء.

[12] إن أي نظرية ذات بناء منطقي متين تقبل القراءة ذهابا من البداية إلى الغاية قراءة تركيبية أو جيئة من الغاية إلى البداية قراءة تحليلية. وفي كلتا الحالتين تمر القراءة بالقلب الذي هو النظرية المتوسطة بين التأسيس والاستثمار والذي جعلناه في العرض وليس في العلاج الموصل إليه بداية المحاولة أي الجزء الأول من كتابها الأول. ففي الحالة الأولى تكون القراءة انطلاقا من الأسس إلى النتائج أو من الشارط إلى المشروط. وفي الحالة الثانية تكون من النتائج إلى الأسس أو من المشروط إلى الشارط. لكنها تقبل القراءة كذلك من النظرية ذاتها أي من القلب بين التأسيس والاستثمار في الاتجاهين أعني إيابا منه إلى أسسه أو ذهابا منه إلى نتائجه. وهذان الصنفان أيسر من صنفي القراءة الأولين. ولما كان الجزء الأول هو النظرية وكان الجزءان الرابع والخامس هما المؤسسين لها (السادس خارج الخطة لأنه فلسفي محض) وكان الجزءان الثاني والثالث هما المستثمرين فإن للقارئ الحق أن يختار في تعامله مع المحاولة باستراتيجية القراءة التي تناسبه بدءا بالأيسرين (الثاني والثالث) وختما بالأعسرين (الرابع والخامس). والقراءة التي تمتحن العمل ينبغي أن تجمع بينها أربعتها فتكون القراءة الشاملة لاختبار

النظريات بكل أوجهها الممكنة عقلا. ولا يكون الاختبار تاما ومجزيا إلا إذا ناظر بين الصورة التي يخرج بها من القراءات والهدف الذي تسعى إليه المحاولة أعني في هذه الحالة بين الاستراتيجية القرآنية والمبادئ التي يمكن أن تفسر مجريات التاريخ الإنساني لأن الغاية تعتمد على العلم بشروطها.

وغاية المشروع هي: تحديد شروط توحيد الأمة وفتح أفق الطموح الكوني أمام شبابها ليصبح في مستوى الرسالة من حيث كونية قيمها الخاتمة التي تعتقد الأمة أنها مكلفة بتحقيقها في التاريخ الفعلي فلا تكون مجرد معتقدات في الأذهان بل تصبح أفعالا تحققها في الأعيان. وتلك هي علة امتناع تصور الدين من دون سياسة الدنيا أعني ركني الاستخلاف. فإذا غاب هذا القصد يصبح الاختبار عملا مدرسيا وليس عملا فلسفيا ينظر في مدى النجاح في طلب الشروط التي تمكن الأمة من القيام بدورها الكوني.

هدفي هو إذن جعل التاريخ من حيث دوره في بناء للمستقبل إضافة إلى دوره في العلم بالماضي يكون من جنس العلم الخيالي الذي هو أرضية كل خيال علمي وعملي مبدعين: فتح أفق الخيال عند شباب الأمة تأسيسا لأفق الطموح بحيث تصبح الأمة من جديد مبدعة لما يبدو مستحيلا عند الكسلى من المفكرين والمبدعين. ويمكن ترجمة المشروع لغير المؤمنين بالقرآن وبالرسل فنصوغه بلغتهم فيكون عملي وكأنه خلق لأسطورة المستقبل الإسلامي في المخيّلة لتصبح مدار السؤال الذي يولد عزم الأمر فيبدع ما يبدو من المحال.

[13] والدور الذي تؤديه الرياضيات بالنسبة إلى الطبيعي المادي من الموجودات سواء كانت من الآفاق أو من الأنفس ننسبه إلى الوسميات (من وسم ومن الوسم والسمة) أو الشوّريات (من الثلاثي المجرد شور ومزيده الرباعي أشار ومنه الإشارة والمشورة والشارة) Semiotics بالنسبة إلى الطبيعي الرمزي منهما. ومن المفروض أن نقدم على

الدراسة التأسيس النقدي للوسميات بالاستدراك على وسميات «سندرس بيرس». وهذا الاستدراك الذي يمثل الجزء السادس من المحاولة (الثالث من الكتاب الثاني) وضعنا أسسه في كتاب:«إصلاح العقل في الفلسفة العربية» (مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثالثة 2004) عندما اكتشفنا المعادلة التالية: نسبة المنطق إلى الرياضيات التي ترد إليها كل العلوم الطبيعية المادية هي عينها نسبة التاريخ إلى السياسيات التي ترد إليها كل العلوم التاريخية الرمزية. وهي في الحالتين نسبة فعل وما بعد فعل كلاهما نظري يحقق الأمور في المستوى الرمزي ليصبح استراتيجية للعلاقة نفسها بين فعلين كلاهما عملي يحقق الأمور في المستوى الفعلي ولا يكتفي بالرمزي. وأصل هذه العناصر الأربعة جميعا هو عين التاريخ الفعلي للإنسانية من حيث صلتها بما بعد التاريخ. والأول لا يتحقق تصوره إلا في فلسفة التاريخ. والثاني إلا في فلسفة الدين. وهذا يصح على كل الحضارات حتى وإن مثلنا له بالحضارة الإسلامية عينة كونية. فلا يكون كلامنا على حضارتنا بمنطق التعميم الاستقرائي الناقص بل إنما هي للتمثيل وليست للاستقراء تماما كما فعل ابن خلدون: فهو لم يضع فلسفة العمران استقراء من تاريخ المسلمين بل مثل له به لا غير كما بينا في:«فلسفة التاريخ الخلدونية» (الدار المتوسطية للنشر تونس بيروت 2008). ففي الحالتين نفترض فاعلية هي البناء الرياضي للظاهرات الطبيعية المادية ردا إياها إلى بنية المكان والزمان والقوة الواصلة بينهما والحاصلة في حيزهما، وفاعلية من جنسها لكنها تتضمن خطة واعية تجعل ما يجري فيها يكون من جنس ما يجري في الظاهرات الطبيعية ولكن بخطة مسبقة فيها نوايا وقصود وهو معنى الوجه الرمزي منها: فلا يبقى الزمان والمكان طبيعيين بل يصبحان رمزيين من صنع الخيال. وهما سلما الترتيب المتوالي والترتيب المتساوق اللذان يتولد عنهما كل نظام في عدد لا متناه من الأبعاد المناظرة لهذين البعدين لأن الترتيب الزماني يؤثر في الترتيب المكاني والعكس بالعكس ثم يتوالى التفاعل إلى غير غاية. والدين يضع وراء هاتين الفاعليتين فاعلية أخرى متعالية يرد إليها الفاعليتين هي فاعلية الله نفسه بصورة تقبل للتفهيم وليس للتفسير بقيسها على فاعلية الإنسان في الرياضيات والمنطقيات والسياسيات

والتاريخيات. فالله ملك العالمين: الطبيعي (القانون الطبيعي أو بلغة ابن تيمية عالم الخلق والتسخير والربوبية) والتاريخي (القانون الخلقي أو بلغة ابن تيمية عالم الأمر والتكليف والألوهية) في المنظور الديني. وإذن فعندنا الرياضيات هي «علم فاعلية» للمادي من كل موجود والمنطق علم هذا العلم الفاعلية. وعندنا السياسيات هي «علم فاعلية» للرمزي من كل موجود والتاريخ هو علم هذا العلم الفاعلية. ثم فاعلية الله وراء الرياضيات والمنطق أو القدر (المشيئة الكونية) وفاعلية الله وراء السياسيات والتاريخ أو القضاء (المشيئة الشرعية) ثم الفاعلية الواحدة المطلقة التي هي أصل القضاء والقدر أعني قدرة الله وإرادته المتطابقتين لكون علمه مطلقا. ونحن أمام موقفين ممتنعي الوقوف: نفي الله عند من يكتفي بالمستوى الأول أي الرياضيات والمنطق والسياسيات والتاريخ فيضطر:

إما إلى تأليه الإنسان ليعلل الوظائف التي ننسبها نحن إلى الله لأن القائل بذلك يرد الرياضيات والمنطق هما بدورهما إلى فاعلية إنسانية هي من جنس السياسيات والتاريخ فيكون العلم الرياضي والمنطقي كلاهما استراتيجية إنسانية للتعبير عما يدركه الإنسان من أمر مجهول يسمى الطبيعة وتبقى الطبيعة قابلة لهذه الفاعلية من دون أن تكون في ذاتها خاضعة لما يناظرها (وهو معنى نفي الله والاقتصار على تأليه فاعلية الإنسان التي من الوهم ظنها مؤثرة في الطبيعة وغير مقصورة على علاقة الإنسان بها من حيث هو متعامل معها بما يتصوره عنها ومنها).

أو إلى تأنيس الله ونفي الإنسان عند من يكتفي بالمستوى الثاني أي القضاء والقدر لأن القائل بذلك لا ينفي وجود علم إنساني بالمعنى الذي يعتمد عليه الموقف الأول لكنه ينسبه إلى الله فيصبح فعل الإنسان وكأنه لا شيء.

والحقيقة التي يقول بها القرآن حسب ما نسعى إليه في هذه المحاولة هي أن معنى الاستخلاف هي حتمية القول بالموقفين في آن مع نفي السلبين: سلب فعل الإله في الحالة الأولى والتحرر من الطبيعة المجهولة التي هي بمفهوم العلماء القائلين بذلك الصدفة والضرورة العمياوين وسلب فعل الإنسان والتحرر من الاستسلام لوصف الإله بصورة تجعله من جنس الطبيعة المجهولة تحت فهم خاطئ للقضاء والقدر ينفي عن الإنسان

الحرية والتكليف. وبذلك يصبح الموقف الثاني شرطا في كل وسميات: أي إن المعنى غير ممكن من دون القرآن أو ما كان يقوم بدور يقرب منه عند كل الشعوب أعني أفق فهمها للوجود الذي يلتقي فيه الجنسان الحدان المشار إليهما في كلامنا عن أجناس الفن في هامش سابق وهو عندنا القرآن الكريم الذي هو الأفق المبين المطلق لكونه الرسالة الخاتمة التي تتوجه لكل الكائنات ولا تقتصر على الإنسان فضلا عن الاقتصار على شعب بعينه. وهذا يعني بصورة عامة وبصرف النظر عن الإيمان أو عدم الإيمان بالإسلام فإن العقل الإنساني لا يمكن أن يفهم شيئا من دون أفق عام يحدد المعنى بما يضفيه من توحيد لكل التجربة الإنسانية ببعديها الطبيعي (الآفاق) والتاريخي (الأنفس). وهذا الأفق الموحد والذي هو أفق مبين بمعنى محدد لشروط الإبانة بالمعنى هو مطلوب التفسير الفلسفي للقرآن وهو في الوقت نفسه منطلق الاستدراك على وسميات «بيرس» بإضافة مقولتين أخريين لمقولاته الثلاث ومن ثم ببيان الأبعاد الخمسة للرمز بالمقابل مع تثليثه إياها.

[14] ومعنى ذلك أننا لا نعتبر الماقبلي الشارط للتأسيس أمرا نهائيا ومطلقا كما يتصور «كنط» بل هو عندنا أمر فرضي يؤدي دور الأسس الهادف ومن ثم المحكوم بما يقتضيه الهدف المطلوب في الخطة المعرفية: العلم بهذا المعنى استراتيجية اكتشاف الاستراتيجيات وراء الموضوع المعلوم باعتباره حصيلة فعل حكمته هذه الاستراتيجية المطلوبة لا الطالبة. فيكون القبلي من طبيعة الفرضيات القابلة للمراجعة وليس من طبيعة الحقائق الأولية الثابتة سواء زعمت من مقومات بنية العقل (كنط) أو من مقومات بنية الوجود (أرسطو): **وهما وجها نظرية المقولات**. ولا وجود لقبلي ثابت إلا في الإيمان. أما في العلم فكل المبادئ فرضية. وأول من فهم هذه الطبيعة هو شيخ الإسلام ابن تيمية كما بين في غير موضع من أعماله وخاصة في الرد على المنطقيين: **إنها عنده مقدرات ذهنية**. وهذه الفرضيات لا تسمى حقائق مطلقة إلا إذا انتقلنا من العلوم إلى العقائد. والقرآن يريد أن يجمع بين المفهومين: العقائد حقائق مطلقة لكن علمها ليس علما مطلقا

بل هو اجتهاد يحاول أن يجد بالبناء المعرفي العقلي ما يؤمن به بالتسليم الوجداني: وهذا يصح على علم الطبيعة صحته على علم الدين. ففي علم الطبيعة الاعتقاد في وجود العالم والمدارك الحسية إيمان لا يزعزعه شيء ولا يمكن إثباته عقليا لكن علمنا به جهاز تصوري نبنيه خطة لفهم هذا المعطى الذي نؤمن بوجوده ولا نستطيع إثباته بالعقل. وكذلك الأمر في علم الدين فإن الاعتقاد في وجود الله والمدارك الروحية هو كذلك إيمان لا يزعزعه شيء ولا يمكن إثباته عقليا كما لا يمكن دحضه عقليا. وينبغي أن يكون علمنا به من جنس علمنا بالعالم الطبيعي: جهاز تصوري نبنيه خطة لفهم هذا المعطى الذي نؤمن بوجوده ولا نستطيع إثباته بالعقل. وقد يتصور الكثير أن الإيمان الأول أي الإيمان بوجود العالم الطبيعي مطلق ولا يختلف فيه اثنان بخلاف الإيمان الثاني أي الإيمان بالعالم الخلقي أو الديني الذي يظنه البعض من الأوهام والأحكام المسبقة. فليس صحيحا أن التشكيك في العالم الطبيعي غير ممكن بإطلاق بل الكثير شككوا في وجود العالم الطبيعي وفي المدارك الحسية. وليس صحيحا أن الشك في العالم الروحي ممكن بإطلاق لأن أغلب المتشككين مؤمنون بخرافات بديلة من الدين الصحيح ولا يخلو قلب إنسان من إيمان ما بما وراء العالم الطبيعي فضلا عما وراء العالم الخلقي خاصة في حالة الشعور بالعجز أمام الظلم.

[15] لعل أفضل مثال يمكن أن يساعد على فهم المقصود من هذه المنهجية ما فعله ابن خلدون عندما افترض أن علم الأحداث التاريخية غير ممكن من حيث هو علم التثبت من صحة الوثائق والخبر من دون منظومة علوم متقدمة عليه تقاس مضمونات الوثائق ما تحدده من قواعد ومعايير بها يقبل الخبر أو يرفض وتحررنا من علل الخطأ التاريخي الخمس المضاعفة: من ذاتية المؤرخ المقصودة أو غير المقصودة ومن العيب المنهجي سواء استعمل أو لم يستعمل ومن تعقيد الموضوع بوصفه حدثا ماديا أو قصدا وراءه ومن النظرة الوجودية للتاريخ انتظاما أو عدم انتظام والجامع هو أصل المعنى في

الوجود الإنساني أعني التطابق بين وجهيه ممثلين بفلسفة الدين وفلسفة التاريخ (في حالة ابن خلدون نظرية الإنسان والله والعلاقة بينهما خلال دور الثاني في تحقيق مشيئة الأول سواء كان إلها عاقلا عند المؤمنين أو مجرد ضرورة عمياء عند الملحدين).

[16] والمعلوم أن مقدمة ابن خلدون كانت خطة لمنظومة علوم وليست علما بل هي ما بعد علم يؤسس جملة علوم المنظومة التي يمكن أن نطلق عليها اسم العلوم الإنسانية بلغتنا الحالية. وقد اكتفى صاحبها بما يقرب من خطوطها العريضة ولم ينجز إلا القليل من مبادئ العلوم التي هي منظومتها كما بينا في مقال: «وحدة المقدمة المادية والمعنوية» انظر: (إسلامية المعرفة) العدد: 50، ربيع 2008م.

[17] اخترت مثالي التأسيس الخلدوني لعلم التاريخ (في القرن الرابع عشر) والتأسيس الحديث لعلم الطبيعة (في القرن السابع عشر) لأنهما المثالان الأشهر. والمعلوم أن هذين التأسيسين ليسا الأولين في التاريخ بل تقدم عليهما عندنا وعند اليونان تأسيس لعلوم أخرى (وخاصة الرياضيات والمنطق). فكيف تتأسس المعرفة العلمية؟

فما المنطق الذي يخضع له تأسيس العلوم بصورة علمية؟ فتأسيس المعرفة العلمية لا يمكن أن يكون تحكميا بل هو أكثر الأشياء خضوعا لمنطق صارم يحدده استناد العلوم بعضها إلى بعض (الراجع في الحقيقة إلى استناد أفعال الإنسان بعضها إلى بعض في تعامله مع استناد أفعال موضوع المعرفة بعضها إلى البعض: طبيعة التساندين تجعل تراتب الحاجات في العمران وتراتب العلاقات الضرورية بين الأشياء في تنافس دائم وقل أن يتطابقا فضلا عن كون التراتب الأول يمثل أهم دوافع البحث عن التراتب الثاني أو هو المحرك الفعلي لكل معرفة إنسانية من حيث هي أهم أدوات التكيف مع شروط البقاء) استنادا تحدده علاقة الشرط والمشروط وطبيعة التأسيس نفسه طبيعته التي تبين أنه لا بد له من المرور بمرحلتين متواليتين ومتعاكستي الاتجاه. ولنبدأ بهذه الحاجة حتى نفهم

العلة التي لأجلها كل علم لا بد لتأسيسه من أن يمر بمرحلتين متواليتين يكون فيها استناد العلوم بعضها إلى بعض بعلاقة الشرط والمشروط متعاكسا:

فالمرحلة الأولى: وظيفتها أن تجمع المادة وتحاول تنظيمها بمنهج التصنيف الاستقرائي وهو أمر لا بد منه في كل علم (ليس للمعرفة الخالصة فحسب بل وخاصة لجعل العمل يتم على أحسن الوجوه لأن العلم هو في الغاية خطة عمل مؤجل أو استراتيجية تعامل مع الموضوع طبيعيا كان أو إنسانيا). وعندئذ يكون ترتيب العلوم خاضعا لتقدم العلوم الأدوات أو الموظفة أداتيا على العلوم الغايات أي المطلوبة لذاتها وللمعرفة من أجل المعرفة. وهذه المرحلة هي التي توقفت عندها كل العلوم في الحضارة الإسلامية ولم تتجاوزها إلا كمشروع بعد أن أدرك فيلسوفا النقد المتأخرين ضرورة تجاوزها: **ابن تيمية نقدا لما بعد الطبيعة الأرسطية في صيغتها السيناوية الغزالية وابن خلدون نقدا لما بعد التاريخ الأفلاطوني في صيغته الفارابية الرشدية**. لكن المشروعين لم يكتملا فيصلا إلى مرحلة التأسيس الثاني. ويمكن القول إن ذلك لم يكتمل إلى الآن حتى في الغرب بل هو لن يكتمل أصلا لكونه بالطبع مما لا يكتمل اكتمالا نهائيا بل هو في تكامل دائم وتلك هي علة اعتماد الفكر الإسلامي على مفهومي الاجتهاد والجهاد المتصلين من ختم الوحي إلى يوم الدين. فما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ البديلين مما كان ولا يزال سائدا هو الأفق المفتوح إلى غير غاية لأنه يعتمد على التحرر من الإطلاق ويعود إلى الاجتهاد: **مبادئ الانطلاق** في كل علم هي نفسها ذرائع وضعية وليست **حقائق أولية** ومن ثم فهي **خطط** استراتيجية للعلم والعمل وليست حقائق نهائية كما تصور أرسطو وأفلاطون (ميتافيزيقا وميتاتاريخ نهائيان من منطلق الموضوع) ونقيضاهما أعني كنط وهيجل (ميتافيزيقا وميتاتاريخ نهائيان من منطلق الذات). ولذلك فهي بحاجة إلى المراجعة الدائمة. وهذا من جنس الدور التأويلي. فكل فهم يستند إلى منطلقات للفهم تصبح هي بدورها بحاجة إلى الفهم وهكذا إلى غير غاية. وفي الحقيقة فإن العلم في ذاته يمكن تصوره من دون الصفتين أداتي وغائي لأن الوصفين يتعلقان بالموقف منه لا به هو: وهذا

الموقف التوظيفي هو الذي يجعله أداتيا أو غائيا بسبب المباشرة وعدمها. فعلم اللغة مثلا إذا صار غاية يكون علما وإذا اقتصرنا عليه بوصفه أداة لفهم النص كان مجرد أداة يكتفى فيه بتحقيق الغرض الأداتي. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الرياضيات في صلتها بكل العلوم الأخرى: إذا اعتبرت أداة لها كان القصد حصرها في ما يفيد فيها وإذا صارت مطلوبة لذاتها لم يعد أي حد يقف أمام الخيال العلمي في الإبداع الرياضي. فيلامس الخيال العلمي العلم الخيالي أو يكاد.

المرحلة الثانية: ينعكس فيها أمر التأسيس فتصبح العلوم الغايات متقدمة وفيها تتغير استراتيجية التأسيس أي إنها لا تبقى مبنية على الوصف والتصنيف الاستقرائي بل هي تنبني على الفرض القبلي والاستنتاج من مبادئ عامة يضعها العلماء فرضيات قبلية بشرط ألا تكون بالمعنى الكنطي بنى ثابتة يتصورها بنى العقل الإنساني بل هي بالمعنى التيمي الخلدوني (ابن تيمية وابن خلدون) مجرد فرضيات لبناء أكسيومية هادفة من أجل التعليم أو البحث العلمي الساعي لعلاج مشكلات معينة هي التي يطلب العلم حلها. ومعنى ذلك أن الوجهة نحو الغايات ترجعنا إلى التوجه نحو البدايات لاختيار ما يناسبها منها. وفي هذا تماثل عجيب مع القبلتين في القرآن: **فلا بد من مراجعة الماضي لبناء المستقبل (القبلة الثانية) وكل تقدم في بناء المستقبل يقتضي تقدما في مراجعة الماضي وإعادة تأويل له (القبلة الأولى).**

فإذا تكلمنا عن التأسيس الأول كان ترتيب العلوم من حيث النشأة بادئا بعلوم أدوات التواصل ومنتهيا بأساس كل شيء في الوجود الإنساني أي: 1-علم اللسان والرمز 2-وعلم المنطق والرياضيات 3-وعلم الفلكيات والطبيعيات 4-وعلم الشرعيات والتاريخيات 5-وعلم الإلهيات العقلية والتاريخية (أو النقلية) التي هي علم أسس كل العلوم المتقدمة عليها وأسس موضوعاتها (أي إنها إبستمولوجيا وأنطولوجيا متلازمتان).

لكن التأسيس الحقيقي هو الذي يعود على ذلك كله من غايته ثم لا يتوقف أبدا ترددا بين البدايات والغايات فيكون إصلاحا دائما لمسيرته كما يفعل القرآن الكريم لمراجعة الإلهيات مراجعة نقدية وبيان حدود العلم والعمل الإنسانيين ومن ثم يصبح التأسيس مستندا إلى الوضع القبلي المنهجي الذي لا يتوقف عن المراجعة الذاتية. وهو غير التأسيس الكنطي لأنه تأسيس اجتهادي وليس قولا بالقبلية الثابتة بل هو قول بالقبلية التيمية التي تعتبر ما كان يتصوره الفلاسفة حقائق أولية مجرد فرضيات لبناء المعرفة إما ذريعة للتعليم أو ذريعة لعلاج المشكلات النظرية والعملية. والقبلي الثابت الوحيد هو العقد الديني في الوحدانية والوجود العيني في ذاته (الغيب) المختلف عن الوجود العيني بالنسبة إلى مداركنا (الشهادة) وما يترتب على ذلك في المجال الخلقي. فيكون التأسيس النقدي خاضعا لمبدأ التصديق والهيمنة الدائمين لأن المعرفة اجتهاد وليست إحاطة. ومثلها العمل.

عندئذ يصبح التأسيس على الترتيب التالي: 1. الإلهيات العقلية التاريخية النقدية (وهي تنقي مدارك الإنسان من المناخ الأسطوري السحري لتقربه من الإدراك شبه الموضوعي) 2. ثم الشرعيات التاريخيات (أو الإنسانيات) النقدية (وبفضلها يبدأ تنظيم العمران ليكون الإطار الذي يحصل فيه) التعاون (من أجل علاقة البشر بالعالم) والتآنس (من أجل علاقة البشر بعضهم بالبعض) وذلك هو الموضوع المزدوج لعلم العمران الإنساني والاجتماع البشري كما حدده ابن خلدون 3. ثم الفلكيات-الطبيعيات النقدية تجاوز التصور الساذج للعالم رغم استعماله العلوم الرياضية أعني التصور الذي عاشت عليه الفلسفة عشرين قرنا (صورة العالم الأرسطية البطلمية) 4. ثم الرياضيات-المنطقيات النقدية (وهو ما تكون بين الحقبتين العربية واللاتينية المتأخرتين ولا يزال جاريا إلى الآن،5. ثم اللسانيات الرمزيات النقدية التي هي آخر العلوم تأسيسا بالمعنى الثاني لكونها كانت أول العلوم تأسيسا بالمعنى الأول وهي ما نقصده بالوسميات العامة التي نستدرك بها على بيرس بنظرية الأفق المبين وأبعاد الرمز الخمسة: ومن بدايتها إلى يوم يبعثون تدور أفعال الإنسان القيمية الخمسة حول هذا الموضوع.

وهذا هو الترتيب الحقيقي للثورات العلمية: تبدأ بنقد الإلهيات (من الغزالي إلى ابن تيمية) ثم يليها نقد الإنسانيات (ابن خلدون) ثم يليها نقد الطبيعيات (العلم الطبيعي الحديث: غاليليو وديكارت ونيوتن) ثم يليها نقد الرياضيات (ثورة الرياضيات في بداية القرن التاسع عشر: الهندسات اللاإقليدية وأزمة الأسس في نهايته) ثم يليها نقد المنطقيات (ثورة المنطق في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين) ثم يليها نقد اللسانيات بنظرية الوسميات الكلية Universal semiotics التي شرعنا في وضع لبناتها الأولى حتى قبل دراسة فلسفة بيرس دراسة نسقية كما هو بين من كتاب: "الإبستمولوجيا البديل" (وهي الثورة الجارية حاليا وهي أصعب الثورات لأنها تتعلق بأداة التواصل الحائلة دون التواصل لأنها لو كانت كما يتصورها الفلاسفة لامتنع الخروج من النسبية الثقافوية).

وهذا المنطق ليس أمرا نستمده من استقراء تاريخ العلم فحسب بل إننا نستنبطه من عين بنية القرآن الكريم نفسه حتى وإن كان المفسرون قد غفلوا عنه. فالقرآن الكريم قد حدده خلال تحديد ذاته وتحديد أهم مراحل الدعوة الإسلامية بصورتين مختلفتين أولاهما رمزية لا يمكن تأويلها إلا بالثانية التي هي ممارسة القرآن نفسه لهذا المنطق. فالقرآن الكريم فسر لنا علة تغيير القبلة ولِمَ يحتاج الإنسان إلى مرحلتين في الاستقبال أولاهما تتجه إلى الماضي لمراجعته والثانية إلى المستقبل لبنائه وذلك هو الرمز. أما الممارسة فهي أن القرآن يسرد تاريخ التجربة الإنسانية بالاستقراء التصنيفي من البداية أي قصة آدم إلى الغاية التي هي نزول القرآن ثم يبين التجربة الإنسانية من البداية التي هي التجربة الإسلامية إلى الغاية التي هي البعث بعدما تتحد الإنسانية ويتحقق الاستخلاف على أفضل الوجوه فيكون الإنسان قد أدى الأمانة فتعود النفس المطمئنة إلى ربها راضية مرضية: **فيكون لدينا حدان هما البداية (قصة استخلاف آدم) والغاية (قصة البعث) ثم وسط بينهما (نزول القرآن) ثم الصلة بين البداية والوسط وهي قصة التجربة الدينية المتقدمة على نزول القرآن ونقدها في القرآن ثم الصلة بين**

الغاية والوسط وهي تكليف المسلمين بالشهادة على الناس إلى يوم الدين. ولست أدري حقا لمَ يُغفل المفسرون هذه الأمور؟ فهل ذلك لأنهم بقوا غارقين في الجزئيات والتفاصيل التي يغرق فيها كل نظر قبل أن يصبح علميا؟ وطبعا فهذا الترتيب البنيوي لأفعال الإنسان القيمية هو أيضا القانون الذي ينبغي أن نفهم به علة اختلاف ترتيب المصحف عن ترتيب النزول لكون ترتيب المصحف هو الترتيب الذي يفهمنا أنه خطة عمل أو استراتيجية تحقيق كل أصناف التوحيد التي نشرح معناها في كلامنا على خطة التفسير (أي توحيد الفرد وتوحيد الأسرة وتوحيد الأمة وتوحيد الإنسانية وأخيرا الذي هو الأول توحيد الله أو التوحيد بمعنى موضوع علم التوحيد): ترتيب المصحف دائم التردد بين هذين الترتيبين المتراكبين للتلازم بينهما أو بين الاستقبالين : القبلة المدبره لإعادة تحديد المفاهيم الدينية بالنقد المستند إلى التصديق والهيمنة وقبلة المقبله لتحقيقها بالعمل على علم العمل المستند إلى التواصي بالحق أو الاجتهاد والتواصي بالصبر أو الجهاد.

[18] وهذا التعالي على المعرفة البعدية ليس صنفا واحدا. وهو في كل الأحوال المقصود بالعقل والفطرة من حيث هما عند غالبية البشر انفعاليان لكونهما مجرد قدرة على التلقي والفهم الواعي. لكنه تكون أحيانا قادرا على الإبداع والإفهام عند القليل من البشر. ولعل أدنى أصناف العلوم قدرة على التعالي العلوم الإنسانية ربما لكثرة تعقيد موضوعها وأقصاها ما يتعلق بالعلوم الرياضية لكثرة بساطة موضوعها إذا حصرنا مجال العلم في ما يقبل التحقق منه بالتجارب العينية. لكننا نعتقد أن مجالا للتعالي أسمى من ذلك له هو أيضا حد أدنى هو المدارك الجمالية والخلقية وحد أقصى هو المدارك الوجدانية الروحية التي من جنس الوحي المشترك بين جميع الكائنات ومنها خاصة الكائنات الإنسانية (لأنها عنده تعبر عن نفسها وليست غرائز أو مجرد ضرورات). فهذه مشروطة في كل المجالات المعرفية والعقدية وحتى في مجرد الوجود لأنها شرط البقاء. ومن ثم فهي لا يمكن أن تكون قابلة للتحقق منها بالعيني من التجارب بل

بأمر يمكن أن نطلق عليه اسم التوجهات العامة التي منها شروط العقائد المؤسسة لكل أفعال الإنسان: أعني التسليم بوجود العالم وبكونه ذا نظام وبكونه قابلا للمعرفة وبأن المعرفة محدودة وموضوعها لا محدود ومن ثم بأن للإنسان الوعي باللامتناهي دون أن يكون له علم بقوانينه.

[19] ولن يغير من هذا الأمر المبدأ الأصولي القائل : إن المعتبر في الدلالة هو عموم اللفظ. ذلك أن العموم الذي نتكلم عليه غير عموم اللفظ لو سلمنا بأنه مبدأ معمول به حقا. فلا يمكن لأي عاقل أن يزعم القرآن دينا كونيا ومطلقا ومتعاليا على الزمان والمكان ثم يبقى على الزعم بأن العموم المناسب لهذه المعاني هو ما يستوفيه عموم اللفظ العربي في القرآن. فأيا كانت سعة العموم اللفظي العربي فهو يبقى عموما محكوما بتاريخ اللغة العربية نفسها. ومن ثم فالقائلون بهذا المبدأ من حيث لا يعلمون يجعلون القرآن محكوما بأمر تاريخي فلا يختلفون من ثم عن أصحاب الموقف العلماني. وإذا كانت علوم الطبيعة التي لا ينفي أحد تاريخيتها قد اضطرت للتحرر من حصر العموم القانوني في الدلالة اللفظية للغة فما بالك بسنن القرآن التي نؤمن بأنها فوق كل عموم محكوم بالتاريخ. ما نتكلم عليه كما سيتبين تدريجيا هو إذن أمر مختلف تماما عن المقصود بـ«المعتبر هو عموم اللفظ».

[20] ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ....﴾ [المائدة 48].

[21] راجع في ذلك أبو يعرب المرزوقي: «إصلاح العقل في الفلسفة العربية» مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثالثة، بيروت، 2004م.

[22] ﴿ يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴾ [لقمان 17].

[23] اعترضت الملائكة على أهلية آدم للاستخلاف بحجة قابلت فيها بين سلوكها وسلوك آدم نفيا للقانون الطبيعي في آدم باسم القانون الخلقي فيها: ﴿قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة 30] واعترض إبليس على أمر السجود بحجة قابل فيها بين شرف النار ووضاعة التراب أعني نفيا للقانون الخلقي باسم القانون الطبيعي الذي كان يتصور النار تسمو والتراب يدنو: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف 12]. وإلى يومنا هذا لا يزال المشكل هو المشكل: المقابلة بين الموقف النافي للدنيا باسم الدين أو بزعم الإطلاق للقانون الخلقي والموقف النافي للدين باسم الدنيا أو بزعم الإطلاق للقانون الطبيعي. فتكون الأمثولة رامزة إلى جوهر التحريف وعلته: ذلك أن حجة الملائكة هي عينها رمز الموقف الذي يقول به نفاة القانون الطبيعي وحجة الشيطان هي عينها رمز الموقف الذي يقول به نفاة القانون الخلقي. فيكون كلا الرمزين دالا على طلب السلطان (الاستخلاف) إما بتحريف القانون الخلقي وجعل الدين مجرد وسيلة سياسية ونفاقا ينفي ما في الإنسان من بعد طبيعي أراده الله أو بتحريف القانون الطبيعي وجعل الدنيا غاية سياسية كذبا ينفي ما في الإنسان من بعد خلقي أراده الله. والعلاج القرآني السوي هو ببيان أن الأمرين أرادهما الله وأن هدف الاستخلاف السوي هو تحقيق التناغم بين قانون الخُلق وقانون الخَلق والسياسة السوية هي هذا التناغم في التاريخ الفعلي أعني التلازم بين الأخلاق والسياسة في الحل القرآني. لكن هذا الحل يساء فهمه: فالأصلاني يتصور التناغم بين المبدأين متمثلا في جعل الدين ذا سلطان كنسي صريح (عند الشيعة) وخفي (عند السنة) والعلماني بعكس الأمر فيتصور التناغم مستحيلا ومن ثم يلجأ للفصل بين المبدأين جاعلا الخلق أمرا شخصيا والسياسة تصريفا ماديا بحث للشأن الإنساني ولا تكون الأخلاق فيها إلا من جنس النفاق في حملات الانتخاب. لكن الأمر هو في الحقيقة متعلق بما يلي: المبدأ الخُلقي من حيث هو غاية ملازم للمبدأ الخَلقي من حيث هو أداة: السياسة هي الأداة وهي الوحيدة التي ينبغي أن يكون لها

جهاز وأدوات مؤسسية تعمل بأدوات مادية ولا تكتفي بالرمز لكنها تصبح فاقدة لكل شرعية إذا تصورت نفسها في حل من فاعلية الرمز أعني الخضوع للقانون الخلقي. وإذن فالتناغم هو أن تكون الدولة الجهاز المادي الوحيد في تنظيم الشأن العام. لكنها تكون جهازا خاضعا للأخلاق. فالدين لا يمكن أن يتعين في جهاز وإلا أصبح مؤثرا ماديا لا رمزيا ومعنويا. والضامن لخضوع الدولة للأخلاق هو الأمة بممارستين هما عين الحياة الجمعية أعني التواصي بالحق والتواصي بالصبر في رعاية الشأن العام ومراقبة المكلفين بإدارته وليس الكنيسة أو الوصي أو العلماء لأن الأمر أمرها وهي تسيره بالشورى التي تعد المشاركة فيها فرض عين وليس مقصورة على من يزعمون أنفسهم أهل الحل والعقد: فكل مؤمن عضو في أهل الحل والعقد أعني في الأمة التي لها وحدها حق الحل والعقد وتعيين من ينوبها في إنجاز ما حلت وما عقدت تعيينا ناتجا عن الاختيار الحر الفعلي لا الصوري لأن الحساب شخصي ولا يسد فيه أحد مسد أحد.

[24] كما بينت في المناظرة التي دارت بيني و بين الأستاذ حنفي بعنوان:«النظر والعمل»دار الفكر والفكر المعاصر دمشق وبيروت 2005م.

[25] إذا كانت الاستراتيجية هي جوهر النظر العلمي من حيث صلتُه بالعمل على علم (أو بصورة أدق من حيث هو عمل مؤجل يجري في مستوى الحديث بدل مجراه في مستوى الحدث) فإن المحاولة نفسها ذات استراتيجية في إثبات ما تسعى إليه. فأما ما تريد إثباته فهو أن القرآن يتضمن استراتيجية توحيدية للأمة وللإنسانية وأن هذه الاستراتيجية هي أفضل ما يمكن تصوره لأنها من لدن صانع حكيم. وأما خطتها في إثباته فهي عين الاستدلال العلمي على القضايا التي تخبر بما في موضوعها ولا تكتفي بالتأمل الخيالي. والعلم يثبت قضايا تخبر عما في الموضوع بطريقتين لا ثالثة لهما. وهما لا تكونان تامتين إلا إذا تطابقتا: أولاهما هي التأسيس المنطقي للفرضيات والثانية

هي التحقيق الفعلي لما ورد في الفرضيات المؤسسة. ويتوسط بين الأمرين الحقائق التي جاءت على شكل فرضيات في التأسيس ثم على شكل متعينات الموضوع في الثمرات. لذلك فالمحاولة ستتألف من التأسيس والاستثمار وبينهما تحديد مقومات الاستراتيجية وتلك هي أجزاؤها الخمسة: **المقومات وقبلها التأسيسان الوجودي والمعرفي وبعدها الاستثماران المعرفي والوجودي (حتى وإن كان العرض في النشر يعكس ليقدم الثمرات على التأسيس بسبب ما تقتضيه المقروئية: طلب الثمرات قبل طلب الأسس هو الغالب دائما على القارئ قبل أن تصبح المعرفة عنده عبادة)**. ولما كان التأسيس ذا فرعين فكذلك سيكون الاستثمار. وكل ذلك يدور حول الموضوعين المتلازمين: استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

[26] الزمان التاريخي بخلاف الزمان الطبيعي مخمس الأبعاد وليس مثلثها. فالمستقبل له وجهان: وجهه الأول هو الحديث السابق أو وجوده في الأذهان أي في الرموز ووجهه الثاني هو الحدث اللاحق أو تحققه اللاحق في الأعيان أي في الوجود الفعلي. والماضي له وجهان: وجهه الأول هو الحدث السابق أو وجوده في الأعيان أو الأحداث السابقة ووجهه الثاني هو الحديث اللاحق أو وجوده في الأذهان أو الرموز مقصوصا ومؤولا. أما الحاضر فيتطابق فيه الحدث والحديث أي الوجه الفعلي والوجه الرمزي أو العيني والذهني. لذلك اعتبرنا المستقبل والماضي مضاعفين مضاعفة تبرز فيها المسافة بين وجهي الحدث والحديث مع تبادل المراتب تقدما و تأخرا بخلاف الحاضر حيث يتطابق الوجهان. فتكون الأبعاد بذلك خمسة وليست ثلاثة كما هي حال الزمان الطبيعي حيث الماضي ماض والمستقبل مستقبل ولا يوجدان إلا كما يوجد الحاضر في الوجود الفعلي لا غير. ولولا هذا الازدواج لما كان للتمييز بين الزمان والتاريخ معنى: فيكون زمان الإنسان مخمس الأبعاد حتما بخلاف الزمان الطبيعي الذي هو مثلثها.

[27] ابن خلدون:«المقدمة» دار ابن حزم بيروت 2003م المجلد الأول الباب السادس الفصل الحادي عشر (ص.385).

[28] من أهم الملاحظات الروحية والخلقية العميقة هي القاعدة الذهبية التي بنى عليها القرآن الكريم هذه العلاقة. فكلما زعم المرء نفي الدنيا بزعم التخلص منها ازداد طغيانها على وجدانه فكانت الحصيلة عكسية. ولهذا فالقرآن كاد أن يحرم الرهبانية (الحديد 27). فتجويع الذات الصوفي مثلا لا يحرر صاحبه من شهوة الأكل وحب الدنيا بل بالعكس هو يقويهما فيه حتى وإن حصل ذلك بالخيالات التعويضية. الحرمان من سد الحاجات الطبيعية ليس سياسة خلقية سوية بل سدها المعتدل بمقتضى ما يشبعها إشباعا سويا هو السياسة الخلقية السوية فضلا عن كون هذا الموقف فيه شيء من اعتبار الخلق منافيا للخلقة ومن ثم ففيه عودة إلى التنافي بين القانونين الطبيعي والخلقي. لكن خلقة الكيان العضوي تتضمن معايير عضوية إذا احترمت تكون ذات انتظام ذاتي سوي ولا ينبغي للتربية الخلقية أن تفسدها. فكل محاولة لعلاجها بالحرمان أو بالإدمان تفسدها فتصبح مرضية في كلتا الحالتين. وقس على ذلك كل حاجات البدن خاصة حاجة الجنس الذي يمكن أن يعتبر أهم علامات الفرق الجوهري بين الإسلام والمسيحية. وهي وحدها كافية للدلالة على صحة النظرة القرآنية في التحريف: **فلا يمكن أن يأتي رسول بما ينافي ما فطر عليه الإنسان بل وبما يؤدي نفيه إلى كل الأمراض النفسية والروحية.** فتحرير الإنسان من الرهبانية وتبرئة الحب والجنس وإقرار التعدد المتساوق للرجال والتعدد المتوالي للنساء (بمقتضى الطلاق الذي يجعل التعدد ممكنا للنساء: فالمرأة بفضله يمكنها الاتصال بعدة رجال بالتوالي وليس بالتساوق لتجنب الخلط بين الأنساب وذلك من حِكم الطلاق) كل ذلك دليل على أكبر ثورة روحية حدثت في تاريخ الإنسانية ولا يزال المسيحيون يجرون وراء بعض إنجازاتها ولكن بكثير من الإفراط بعد الكثير من التفريط ومن ثم بكلا التحريفين الممكنين (الملكي والشيطاني كما يتبين من رمزي

الاعتراض على الاستخلاف). ومن العلامات الأخرى الدالة على الفرق الجوهري بين الدينين هو الصلاة: فهي في الإسلام «روحية-بدنية» في الوقت نفسه احتراما لوحدة الكيان الإنساني بخلاف ما هي عليه في المسيحية حيث تكون نوعا من السكون البدني والانفعال الذهني بأفعال قارئ القداس.

[29] والفرق بين العلاقتين بيِّن علما بأنهما من الأدوات المساعدة على الاستنتاج في كل العلوم كما سنبين ذلك بعمق في غاية الجزء الأول. فالعلاقة بين الجزء والكل تجعل الكل منطلقا لاستنتاج الجزء المفقود منه بما يتركه فيه من موقع خال يحدد طبيعته أو على الأقل خصائصه والجزء منطلقا لاستنتاج بقية الأجزاء المفقودة أو على الأقل بنية الكل بما يبدو مكملا للجزء الموجود. أما العلاقة بين الجزئي والكلي فهي من طبيعة ثانية. ذلك أن الجزئي ليس بعض الكلي بل هو عين منه كل الكلي موجود فيها من حيث هو صورتها. ويمكن استعمال هذه العلاقة للاستنتاج كذلك: فمن الجزئي يصعد العقل إلى الكلي بالتجريد ومن الكلي ينزل بالتعيين (والفرق هو أن العلاقة الأولى متعينة ماديا ومن ثَم ميسرة لعملية الاستنتاج أما العلاقة الثانية فلا تتعين إلا بما يتوصل إليه العقل من تحديد سلم الكليات بتصنيف المقومات وهو أمر قل أن يكون مطابقا ومن ثم فالاستدلال به من المغلطات في غالب الأحيان). ومع ذلك فالتجريد والتعيين يعتبران في المعرفة العلمية أكثر وثاقة من الطريقتين المستندتين إلى علاقة الجزء بالكل بسبب كون أخطاء الحواس والاغترار بفروق الكيفيات الثواني أكثر مجلبة للخطأ العلمي. والمعلوم أن هذه العلاقة رياضية مستغنية عن التجربة وتلك ميتافيزيقية لا بد لها من التجربة. وبين العلاقتين جسر ناقل: فحضور الكل المفقود في الجزء الموجود كما في علم الآثار أو في علم الإحاثة (الحفريات) عندما يستنتج العالم من بعض آلة أو من بعض هيكل حيوان بائد كل هيكله فهذا يعني أن الكل المفقود موجود في الجزء الموجود كمكمل افتراضي فيكون الجزء وكأنه عينه بفضل هذا المكمل الافتراضي. وكل البحوث المعتمدة على استنتاج الغائب من

الشاهد تعمل بهذين الأداتين في الاتجاهين وكلتاهما تفترض أن لتعضي الأشياء نظاما منطقيا أي إن الموجود يصبح وكأنه مقدمات والمفقود كأنه نتائج لاستدلال عقلي يعتبر ما يصح منطقيا في مجال معين عرفنا مبادئه العامة يصح وجوديا إلى أن تكذب التجربة افتراضنا فنغير نظرياتنا لتكون أكثر مطابقة. وبهذه الطريقة سنعمل في هذه المحاولة.

[30] وقد يذهب البعض إلى حد الظن أن الرسول نفسه يكون في كل لحظة مقصورا علمه على ما نزل إلى تلك اللحظة ومضطرا لانتظار ما سينزل فلا تكون صلة النجم بالكل حاضرة أفقا دائما لنظره وعمله. وهذا طبعا رغم قابليته للتصور عقلا ليس يمكن أن يجعل فعل الرسول وأمته فعلا اجتهاديا وجهاديا فلا يكون لهم فيه دور. وهو ما تنفيه بعض المراجعات القرآنية لأفعال الرسول والأمة: **فهذه المراجعات تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن الوحي يتدخل ليصوب المسيرة لكنه لا يكون بديلا من الرسول والأمة إلا في ما هو متصل بما بعد التاريخ من العقائد والشرائع.**

[31] وينبغي أن نميز هنا بين ضربين من التقديم. فتقديم المدخل إلى القرآن الكريم عن طريق الفهم النبوي عند وجوده يكون إما لعلة بنيوية يستحيل الفهم من دونها أو لعلة تعليمية طلبا للفهم الأفضل بتوسط التعليم النبوي دون أن يكون مستحيلا من دونه. فالتقديم الأول يجعل الأمة مضطرة إلى القول بتواصل الوحي وتكذيب دعوى الختم. والتقديم الثاني ليس فيه ما يعارض دعوى ختم الوحي بل هو يؤيدها. وعندئذ تكون السنة من المساعدات التعليمية لا من الضرورات البنيوية رغم كونها أسمى المساعدات التعليمية. فمن السخف أن يتخلى المرء عن أفضل تعليم وتفهيم إذ صح أنه حقا تعليم النبي وتفهيمه (وهذا التصحيح هو علم نقد الحديث سندا ومتنا). وقد اضطر كبار العلماء إلى ما يبدو مخالفة الأمر فدونوا السنة بعد أن استفحل الوضع لحمايتها من الوضع أولا ثم لتنقيتها منه بعد ذلك. والمعلوم أن الوضع ولله الحمد لا يمكن أن يتطرق إلى المتواترات من السنن

الفعلية التي تعين كيفيات الشعائر والعبادات لأن ممارسة الجماعة لها تحول دون ما يمكن أن يحصل لما لا يتداوله إلا القلة مثل بعض السنن القولية حول بعض الآراء وبعض العادات الغريبة فضلا عن كون بعض الفروق الطفيفة فيها تعود إلى سنة الرسول نفسه ولا أثر لها على الفعل التعبدي ذاته. وفي كل الأحوال فإن المعيار الأساسي لغربلة السنة كان ولا يزال إخضاع هذه الآراء والعادات لمحكم الكتاب في كل ما قد يبدو موضوعا منها.

ولا يكون في ذلك دور إلا إذا قلنا بالحل الأول فاعتبرنا اللجوء إلى الفهم النبوي هو لعلة بنيوية ذاتية للخطاب القرآني وليس لعلة تتصل بمراتب التعليم. فحتى في المعرفة العادية يفضل الإنسان كبار المختصين والأساتذة على غيرهم للاستفهام منهم. وكون اللجوء إلى تعليم النبي ليس لعلة بنيوية في الخطاب القرآني علامته أن أي نجم من نجوم القرآن يتضمن ما يحدد موقعه من الكل القرآني بمنطق العلاقتين اللتين حددنا في الهامش السابق فضلا عن دعوى الختم التي تعني حقيقتها الصادقة أن القرآن صار مكتفيا بذاته لتضمنه شروط فهمه: فعلاقة الجزء بالكل وعلاقة الجزئي بالكلي لأنه بعضٌ من كل وعينة من كلي تجعلانه منظومة من المعطيات القابلة للتحليل العقلي الموصل إلى علم اجتهادي نظير لعلم الكون بل وأفضل منه وأكثر يقينية لعلتين: 1 - لأن المدونة متناهية حتى وإن كانت دلالاتها لامتناهية 2 - ولأنها بالطبع أعدها الله لكي تساعد على فهم الكون فتكون بخلاف الكون الذي هو شرط مادي للاستخلاف قد يسرها الله لمساعدة الإنسان في تحقيق الاستخلاف بصفة الشرط الرمزي .

[32] وهذا الترجيح نستثني منه تعيين العبادات لعلتين إحداهما تخص طبيعة العبادات والثانية تخص طبيعة ما عداها من الشأن الإنساني ولنطلق عليها تسامحا اسم المعاملات وكلتاهما مضاعفة لكونها ذات أصل وفرع:

ولنبدأ بالعلة الأولى فأصلها يعود إلى طبيعة العبادات وفرعها يعود إلى كون العبادات تقبل أن تكون ثابتة لا تتغير. ففي العبادات دور النبي مقوم من مقومات بنيتها وليس لعلة تعليمية خارجية بخلاف المعاملات. ذلك أن العبادات هي علاقة المتناهي

باللامتناهي أو النسبي بالمطلق من الأول إلى الثاني فيكون الغالب على المطلوب منها من الغيب وليس من الشهادة: ما يحقق غرض العبادة لا يكفي فيه قصد العابد واجتهاده بل لا بد فيه من تعيين المعبود لما يطلبه منه بكيفيات لا يمكن تحديدها بالوصف اللفظي فتحتاج إلى التحقيق الفعلي من النبي حتى يحاكى فعله محاكاة حية تصبح سنن تعبد. ولما كانت العبادة علاقة بين الإنسان وربه كان المتغير فيها هو الحد الأول وليس الحد الثاني فيصبح الثبات فيها مطلوبا حتى يحفظ المعبود علل السمو بالعابد الدائمة: **وهذا من أسرار الغيب الذي تؤديه تعيينات العبادة التي ليس لنا تعليل لكيفياتها وكمياتها بل هي توقيفية بإطلاق والقصد أننا نجهل علل كونها ما هي وكيف هي.**

أما العلة الثانية فتخص المعاملات. فرغم أن أحكام المعاملات لا تخلو من وجه تعبدي إلا أن هذا الوجه نازل من المطلق إلى النسبي ومن ثم فالمطلق قد ناسب بينه وبين النسبي ليكون الخطاب مناسبا للغرض واعتبر الحكم فيه للإنسان أو عليه بالجهد والقصد وليس بالنتيجة لعلم الله أن الغيب التعبدي محجوب فلا يدركه الإنسان وتلك هي علة مجازاة الخطأ في الاجتهاد إذا صح القصد وتحقق الشرط. فهي تحدد علاقة بين أربعة حدود نسبية من منطلق مطلق نسب حكمه ليناسب النسبي: فهي بين إنسانين في أمر نسبي بأدوات نسبية. فيكون المقصود الثابت المحافظة على التناسب بين الحدين (الشخصين المتعاملين) وبين موضوع التعامل وأداته. والثابت المحافظ على التناسب الأول هو القيم الخلقية مثل العدل والإنصاف وعدم الغش إلخ.. والثابت المحافظ على التناسب الثاني هو تحقيق الغرض: أو التلاؤم بين الوسيلة والغاية. فيكون التغيير حاصلا دون أن يمس بالجوهر. ومن ثم فما نتعلمه من النبي صلى الله عليه وسلم هو كيفيات المحافظة على التناسب وليس أعيان الحدين والموضوع والأداة: **وهذه الكيفيات من طبيعة خلقية بين الحدين وتقنية بين الموضوع والأداة.**

أما ما عدا ذلك فهو جميعا تاريخي بالجوهر أعني أن الحدين والموضوع والأداة تتغير بتغير المكان والزمان والظرف وحتى أعيان الكيفيات لأن المطلوب هو تحقيقها للتناسب وليس أعيانها فضلا عن كون وجهها التعبدي تركه القرآن للاجتهاد إذ إن

الاجتهاد فيها هو مناط التكليف وليس المطابقة مع ما فيها من غيب تعبدي. والكيفيات التي تحافظ على التناسب عقلية طبيعية وأعيانا وليست من الغيب ومثلها ما هو تاريخي في المعاملات فيكون تعليم النبي ليس بنيويا بل نموذجيا يعطينا أفضل الطرق إذا وجد كما يفعل أفضل المعلمين دون أن يكون ذلك بنيويا في الأمر ذاته كالحال في العبادات.

وتوجد علة أخرى قد تعد ميتافيزيقية لكننا نذكرها بإشارة سريعة دون مزيد تحليل: ففي إشارة القرآن الكريم لتعيين القبلة ذكر القرآن الكريم عبارة: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[البقرة 115] ثم حدد القبلة. وذلك يعني أن التعيين في العبادات علته محدودية العابد وهي ليست من شروط العبادة ذاتها لأن المعبود متعال على الزمان والمكان. فيكون التعيين للمناسبة مع محدودية العابد ولا علاقة له بالمعبود الذي هو فوق كل تعيين بالزمان والمكان والجهة. وهو معنى أن الأرض كلها مسجد.

[33] وتلك هي العلة في توكيد القرآن على أن الغيب محجوب على النبي محجوبيته على المخلوقات عامة. فلا يكون لقاء البعد اللامتناهي من الوحي أو وجهه إلى المخاطِب والبعد المتناهي منه أي وجهه إلى المخاطَب حاصلا في ذات النبي بل في النص المنقول أعني القرآن. وكل الذين تصوروا هذا الأمر خاصا بكلام الله وليس شاملا لخلقه يسيئون الفهم فيطرحون مسألة خلق القرآن وقدمه متناسين أن الأمر يصح على المخلوقات صحته على القرآن: كلاهما ذو قبلتين أو معنيين أعني من حيث هو صفة فعلية لله فهو قديم ومن حيث هو منتوج تلك الصفة الفعلية هو مخلوق سواء كان عالما أو قرآنا. وهذا يلغي مسألتين زائفتين من علم الكلام الإسلامي: **مسألة خلق القرآن أو قدمه** ومسألة **زمانية العالم أو قدمه**. كل المخلوقات لها هذان الوجهان: فمن حيث هي موجودة بمعنى كونها ذات قيام له ثبوت بمعزل عن إدراكنا فإنها تقوم بتوجهها إلى ربها وتستمد من هذا التوجه ما فيها من لاتناه هو علم الله بها أو صفة الله الفعلية التي أوجدتها. ومن حيث هي موجودة بمعنى أن واجدا يجدها أو يدركها يكون لها تناهي الوجه إلى مدركها. ذلك

أنها تستمد من الوجه الأول قيامها أعني فعل خلقها المبقي لها وتستمد من الوجه الثاني قيام غيرها بها إن علما فعلما وإن عملا فعملا: معرفتي تقوم بموضوعها وقيامي نفسه يقوم بما أستمده من المخلوقات التي هي شرط بقائي فتكون واسطة بين مبقيها وإياي ليبقيني بها وهو معنى تستخيره إياها لي. ومثلما أن فعل الخلق وفعل الأمر يتلقيان من حيث المصدر في اللوح المحفوظ فإن مفعولهما يلتقيان من حيث المورد في وجود الإنسان فيكون قيامه رهن هذين الأمرين: **العالم ومنه يستمد قيامه المادي والقرآن ومنه يستمد قيامه الروحي.**

[34] انظر: ؛مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراءا النهرين+ تحقيق: فتح الله خليف دار المشرق بيروت 1966م المناظرة العاشرة فالرازي يتصور النبوة وساطة من جنس وساطة الإمام التي يدافع عنها الحسن الصباح. لكن النبي ليس وسيطا بل هو رسول أوصل الرسالة إلى المكلفين بها وهي مفهومة بذاتها ومغنية عن الوساطة التي تكون شرطا في فهم الرسالة بحيث لا تكون الرسالة مفهومة بذاته. ولكن عندئذ إذا كان الوسيط شرطا في إفهامنا الرسالة فمن يفهمنا كلامه هو ؟ ألا يوجب ذلك التسلسل؟ تلك هي حجة الغزالي في الفضائح. لكن الرازي بقانون التأويل الذي أطلقه ينتهي إلى أن على المرء أن يختار بين الفهم الشيعي والفهم الفلسفي ويلغي كل إمكانية للفهم السني: استقلال العقل بإطلاق أو الحاجة إلى الوصي بإطلاق وسيطا بين الرسالة والمؤمنين. والحل الذي تقول به السنة هو أن الرسول ليس وسيطا بل هو من جنس ساعي البريد الأمين في ما يتعلق بتبليغ القرآن: أوصل رسالة تخاطب المرسل إليهم ومن ثم فهي رسالة مفهومة منهم أعني كل البشرية بل وكل المخلوقات. والرسول في علاقته بها مخاطب مثل كل المخاطبين حتى وإن كلف بالسعي إلى التعليم بوصفه أفضل مجتهد يكون من السخف التخلي عن اجتهاده (السنة عند التأكد من صحتها) لصالح اجتهاد غيره. لكنه ليس وسيطا ولا وصيا بمعنى أن الفهم لا يكون إلا بواسطته ومن ثم فلا بد من بديل منه بعد

وفاته كما يقول الشيعة والدليل هو بيان القرآن في قوله جل وعلا: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[الغاشية 22]. ﴿وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾[الشورى 6] إلخ... من الآيات الصريحة وخاصة ما تضمن ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾[الغاشية21]! ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ﴾[النازعات 45]، و[الرعد7]! ﴿إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ ﴾[هود 12].

[35] التمييز بين المقومات الصورية والمقومات المضمونية ليس أمرا نفرضه على تعاملنا مع القرآن الكريم. إنما هو تمييز أساسي وضعه القرآن نفسه: فما يقص في القصص القرآني من الأمثال لا يهم المخاطبين بأعيانه شخوصا وأحداثا لأن المقصود هو البنية الصورية والقيمية المعتبرتين فيها. والعلامة الدالة على هذا المعنى هي عبارة تتكرر في القرآن الكريم هي: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[البقرة 134]. فلو كان المقصود أعيان الأحداث المقصوصة لكان هذا الكلام متناقضا: لكن كلام القرآن لا يمكن أن يكون متناقضا. وإذن فالمقصود ليس هو أعيان الأحداث بل الصورة الكلية التي تبقى بعد أن نفرغها منها لتكون كل الأعيان التي من جنسها قيما ممكنة لها خلال كل التاريخ الإنساني. وهذا التمييز هو الذي يجعل محاولتنا في شبه قطيعة تامة مع علوم القرآن التقليدية التي تُعنى بالقرآن من حيث مضموناتُه العينية (تحقيق مدلوله واستثماره في التشريع خاصة). أما الصنف الذي يحقق دال النص ومدلوله اللسانيين فهما مستثنيان من هذه القطيعة لأنهما مسلمان في عملنا وليسا من مطلوباته: لذلك فهو ليس تاريخا لنص القرآن ولا تفسيرا لدلالاته. فما كان من هذه الدراسات محققا لنص القرآن رسما ونطقا وضبطا ليس هو إلا من جنس حصر المعطى وتحديده وهذا مفروض في علاقة كل علم بموضوعه سواء كان طبيعيا أو إنسانيا. لكن صنف العلوم التي تعنى بتفسير القرآن أو باستثماره في علوم الملة التي تعنى بالبناء على مضمون عيني للقرآن فإنه الصنف الذي لا علاقة له بمبحثنا لما سنرى من العلل.

[36] الفواعل القيمية مفهوم محوري نكتفي هنا بتعريفه وتعريف دوره بصورة إجمالية لكن تعريفه الدقيق يكون من خلال درس المسائل وهو يتصل بما ننسبه إلى القيم من فاعلية تجعلها ممثلة لما أطلقنا عليه القانون الخلقي المناظر للقانون الطبيعي والمتكامل معه في تحديد شروط القيام التاريخي للإنسانية. ويمكن بصورة تمهيدية القول:إن الفواعل القيمية هي التي تصل القانونين أحدهما بالآخر فيتكامل التسخير والتكليف في الوجود الإنساني لأن الإنسان مكلف رغم كونه مؤلفا من كيان أغلب محدداته من العالم المسخر: بدنه ونفسه إلخ... سيأتي بيان المقصود بـ«الفواعل القيمية» التي بفضلها تتمكن الإنسانية من تجاوز المقابلة بين الخَلق والخُلق أو بين انتساب الإنسان إلى القانون الطبيعي و انتسابه إلى القانون الخلقي معا. فهذه الفواعل القيمية أعني منظومات القيم التي يدور عليها الوجود الإنساني الفردي والجمعي هي ما يتحد به العالمان الطبيعي والتاريخي أو ما يشير إليه القرآن الكريم بالآفاق والأنفس فيكون الفاعل الرئيس في حياة البشر مهما توحشوا: ولذلك أطلقنا عليها اسم الفواعل القيمية. **وتحرير القرآن هذه الفواعل من نظرية التثليث القيمي التي تجعل التاريخ ثمرة الصراع الجدلي بين الطبيعي والخلقي هي الثورة الرئيسية التي ننسبها إلى الإصلاح القرآني في فلسفة الدين (تصور الله خاصة) وفي فلسفة التاريخ (تصور الإنسان خاصة) إصلاحه الذي يستند إلى موقف نقدي إيجابي معياره التصديق والهيمنة وموقف وجودي كوني مبدؤه أن البشر إخوة وأن الدين واحد وأن الخلافات الدينية ينبغي أن لا تتجاوز الممارسات المشعرية الخارجية وإلا أصبحت تحريفات للدين السوي الذي جُبلت عليه فطرة الإنسان.**

[37] ولما كانت السنة هي بدورها نموذجا تطبيقيا فهي لا يمكن أن تكون كذلك بمضمونها بل بصورة فعلها المنهجية وقيمه الخلقية لئلا تمضي بمضي عين المضمون التاريخي. وإذن فالمقابلة بين صورة النموذج ومضمونه مقابلة مهمة جدا. ذلك أن وظيفة النموذج لا تتمثل في أن يهب الرسول الأمة والإنسانية سمكا بل في أن يعلمها الصيد.

فيكون المقصود بالنموذج كيفية **السن والجمع** وليس أعيان السنن. لذلك فالأصح أن نسمي المسلمين أهل السَّن والجَمع لا أهل السنة والجماعة. ومعنى ذلك أن الرسول من حيث هو مجتهد لفهم الاستراتيجية ومجاهد لتطبيقها حدد منهجية وأخلاقا للسَّن والجَمع هما ما فقده المسلمون بمجرد أن تصوروا الأمر متعلقا بأعيان السنن وليس **بفعل السن** نفسه من حيث صورته وأخلاقه. وبذلك باتت أمة الدين الذي هو إصلاح وتجديد دائمين أمة التقليد الدائم.

[38] نكتفي بهذين الاستثمارين الرئيسين الناقلين من الاستراتيجية والسياسة إلى ما يمكن بناء علوم الملة عليه فضلا عن تنظيم عملها في الاستئنافة الإسلامية التي لأجل تجلية أفقها شرعنا في هذه المحاولة. وكل ذلك سيكون إن شاء الله موضوع أعمال مقبلة. ولتوضيح العلاقة بين عناصر الكتابين الأولين بأجزائهما الخمسة (لأن الجزء السادس فلسفي خالص وهو من الخطة وليس منها في آن) يمكن تخيل رسم بياني في شكل هرم قمته الجزء الأول وقاعدته المربعة لها رأسا زاوية وجودي ومعرفي للتأسيس ورأسا زاوية معرفي ووجودي للاستثمار النظري. وهو هرم قابل لأن يقرأ من البداية إلى الغاية أو من الغاية إلى البداية أعني من الاستثمار إلى التأسيس أو العكس. فإذا قرئ من البداية إلى الغاية كان الترتيب من التالي إلى المقدم بالمعنى المنطقي وإذا قرئ من الغاية إلى البداية كان الترتيب من المقدم إلى التالي بالمعنى نفسه. لكن القراءة الأولى ينبغي أن تعمل بالمبدأ المنطقي الذي يذهب من نفي التالي ليرى هل يبقى المقدم صحيحا أو ينتفي مثله لأن القاعدة تقول : إن نقيض التالي ينتج نقيض المقدم. فإذا تم له ذلك تأكد له أن البناء سليم وأنه يثبت ما سعى إليه في حدود ما يسمح به العلم الاجتهادي الذي لا يدعي الإطلاق لعلمه بحدود علمه.

[39] اعلم أن مثل هذا الكلام سيشنع عليه الكثير من العلماء التقليديين. لكن الإخلاص للإسلام وإرادة استئناف مسيرة الأمة في تحديد التاريخ الكوني يقتضيان التعبير الصريح عن مكونات الأزمة إذا كنا نريد لها علاجا يمكنها من أن تصبح فعلا ذات فاعلية تاريخية حقيقية وليست تسويغا بعديا لفاعلية تاريخية مستوردة. ولعل مثال واحد يكفي لإثبات هذه الدعوى: فمن يمكن له أن يزعم أن الفقه وأصوله لا يزالان قابلين لاسم العلم بمعنى الممارسة النظرية التي تعالج موضوعاتها الفعلية أعني كل المعاملات التي يتقوم بها العمران الإنساني إذا كانت كل المؤسسات في البلاد الإسلامية مسيرها يحدده القانون الوضعي وليس للفقه والفقهاء إلا التدخل البعدي لتسمية الأشياء التي تقررت خارج هذا الفكر بأسماء فقهية حتى تبدو إسلامية؟ كل شيء صار عندنا مقلوبا: المجامع اللغوية صارت تنشئ الكلمات والتسميات بدل من أن تكون المؤسسة التي تسجل ميلاد الكلمات والأسماء ميلادهما في الممارسة الكلامية واللغوية للأمة. والمجامع الفقهية لا يتعدى دورها هذه الوظيفة: فهي قد صارت تنشئ الأسماء لمؤسسات ولقوانين تنشأ في مؤسسات أجنبية تستوردها الأمة لتسير بها جهاز الدولة الحديثة: كيف لمؤسسة قانونية أن تكون ذات معنى إذا كانت الأمة لا تشرع بل تكتفي باستيراد تشريعات تطبقها وتضفي عليها الشرعية الدينية بتسميات فقهية بَعدية لم تصحبها ممارسة في معاملات الأمة ذاتها وتشريعات وضعتها قواها المتنافسة وفكرها المعالج لما يجِدُّ من نوازل فعلية في الممارسة الفعلية؟ وقس عليه كل العلوم الدينية الأخرى. أما العلوم الدنيوية فهي منعدمة فعلا وتاريخا بمقتضى قصور هذا الفكر الديني الذي حصر الاجتهاد في الفقهيات وتصور البقية من الاشتغال بما لا ينفع ويمكن أن نقتصر فيه على الاستيراد كما نستورد البضائع المادية التي ليس لنا في إنتاجها أدنى دور بسبب العزوف عن المعرفة العلمية وتطبيقاتها وكلتاهما هذا حظها في هذا الفكر العقيم. ويمكن لعلمائنا الأجلاء من المدرسة التقليدية أن يفهموا ذلك لو قارنوه بكل علم في المجالات الأخرى غير الدينية: فلا أحد اليوم يعتبر الكلام في الفلك البطليموسي علما بل هو تاريخ لعلم لم يعد صالحا للتعامل مع موضوعه

أعني الظاهرات الفلكية لأنه لا يفسرها. ولا يمكن أن نعتبر قوانين الظاهرات الفلكية هي القوانين التي تصورها بطليموس أو أي عالم آخر لأنها غاية لا تدرك وكل محاولاتنا صيغ تقريبية من هذه الغاية التي هي من الغيب المحجوب.ولو ظننا قوانين الظاهرات الفلكية هي ما تصوره بطليموس مثلا لكان من الواجب أن نقبل بمسلّمتيه الأساسيتين: حصر العالم في النظام الشمسي واعتبار الأرض مركزه. وإذا كان هذا يصح على العلوم الطبيعية فهو من باب أولى أكثر صحة يصح على العلوم الدينية: فهي أكثر اتصالا بالغيب من الظاهرات الطبيعية وما منها متصل بالظاهرات الإنسانية فعلمنا به أقل وثاقة من علمنا بالظاهرات الطبيعية ومن ثم فهو أكثر حاجة إلى التعديل الدائم. ثم إن المطلوب هو تحرير القرآن قيما وحقائق من الأخطاء التاريخية لفهومنا. فإذا طابقنا بين قيمه وحقائقه وما فهمه أحد أجيال الأمة جعلنا القرآن نفسه خاضعا لاجتهادات جيل معين وليس مجالا مفتوحا بلا حد ليكون متعاليا على الزمان والمكان وتتوالى الفهوم على النفاذ إلى أسراره اللامتناهية.

[40] من الصعب عدم التردد في عرض مسائل هذه الإشكالية بين خيارين كلاهما صالح خاصة و أن التفضيل في هذه الحالة لا يحكمه منطق العلاج بل منطق تبليغ ثمراته للقارئ عامة أو المتعلم خاصة. فأما الخيار الأول وهو الأفضل من حيث العلاج فهو تخصيص كتاب لكل مسألة من مسائل الاستراتيجية الخمس (أعني الرزق والذوق وسلطان الرزق وسلطان الذوق والسلطان الوجودي المطلق) وجعل الغايات والأدوات والنخب والحصانة أعني موضوعات المحاولة التي ننوي تصنيفها أبعادا لعلاجها. لكن ذلك يمنع القارئ والمتعلم من رؤية وحدة الاستراتيجية التوحيدية فنكون بذلك قد عارضنا الغرض الأساسي أعني التوحيد بتقديم الأجزاء على الكل من أجل نجاعة العلاج. لذلك عدلنا عن هذه المنهجية رغم كونها أكثر علمية. وفضلنا الخيار الثاني أعني تخصيص جزء لكل المسائل معا من منظور عام يكون قلب المحاولة أي الجزء الأول لنخلص فننظر في

المسائل من حيث علاقة الأدوات بالغايات (الجزء الثاني) ثم من حيث الحصانة والنخب (الجزء الثالث) وهما جزءا الاستثمار وتخصيص الجزأين الرابع والخامس للتأسيس وإلحاق جزء سادس بهما وهو متعلق بنظرية الآية والرمز -وهو جزء خارج عنهما ومتصل بهما في آنٍ كما سبق- وهذه الطريقة رغم كونها دون الأولى علمية فإنها أفضل منها من حيث منهجية التقريب للقراء ومنهجية التعليم حفاظا على وحدة المقومات خلال علاج الأبعاد واحدا بعد آخر. لكن ذلك لن يمنع من إضافة جزء أخير-عند الحاجة- يكون هدفه العرض السريع بمنطق الخيار الأول دون إطالة فنخصص بابا منه بدل جزء لكل مسألة من منظور أبعادها جميعا. فيكون شبه ملخص للعلاجات السابقة بمنظور مختلف مع ثبت مصطلحي ييسر الأمر على القارئ غير المختص. وهو سيكون كالدليل في قراءة المحاولة.

[41] أي إننا نكون قد ألحقنا بتحديد طبيعة الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية في الجزء الأول تأسيسيهما الوجودي والمعرفي في الجزأين الرابع والخامس وقدمنا عليهما ثمراتهما غاياتٍ وأدواتٍ في مستوى المؤسسات وفي مستوى النخب والحصانة في الجزأين الثاني والثالث. وبذلك تكتمل الأجزاء الخمسة.أما الجزء السادس فهو الثمرة الفلسفية الخالصة التي تبين أهمية نظرية الآية و علاقتها بنظرية الوسميات.

[42] والمقصود بنعت «التقليدية» نعت المضمون والشكل من هذه العلوم بعد أن أصبحت تاريخا لفاعليات علمية لم تعد فاعلة لأنها لم تبق ممارسة معرفية لمجالاتها التي جعلها العمران الإسلامي تعمل بمعارف أخرى كلها مستوردة بل هي مجرد تاريخ لمدونات سابقة كانت فاعلة عند أصحابها لأن مجتمعهم كان يعمل بمقتضاها. ويصح هذا الحكم على جل البلاد الإسلامية إن لم يكن عليها كلها إذا نظرنا في الحقائق لا في المظاهر. فمضمونيا يكون العلم تقليديا إذا كان همه منصبا على المضامين العينية التي

يسعى إلى حصرها والكلام عليها من حيث هي تلك الأعيان ومن ثم فهو يرد جميع العلوم إلى التاريخ والهموم المباشرة للحياة أعني أنه لم يصل إلى السؤال النظري أو المعرفة غير المحكومة بالهم المباشر للحياة العملية. وبقدر ما يكون العمل فاسدا إذا أهمل الهم المباشر للحياة يكون النظر أفسد إذا حصر همه فيه. أما شكليا فالعلم يكون تقليديا إذا كان الرابط الوحيد بين عناصر موضوعه هو ذاكرة صاحبه وسلسة الذاكرات التي تتوارث المعرفة وليس العلاقات المنطقية بين مقوماتها المحددة التي يتمثل جوهر العلم في إبداع أفضل الفرضيات حولها لأنها من حيث هي في عين الأمر من الغيب ولا يعلمها على ما هي عليه إلا الله وحده. **ومعنى ذلك أن العلوم الإسلامية التقليدية تخلو من المقوم الأساسي للنظر: البناء الأكسيومي الذي يرد اللامتناهي من وجوه الموضوع المعلومة بالفعل أو بالقوة إلى حدود أولية وعلاقات معينة كلاهما متناه ترد إليه كل العناصر بالاستدلال منطقيا والمطابقة بين النموذج النظري المستعمل وظواهر الأمر المدروس بتلك النظريات. وتكون هذه الحدود والعلاقات الأولية موضوعات فرضية ومؤقتة لتنظيم ما يعرض للموضوع من عوارض قابلة للدرس العلمي وليست معتقدات نهائية لا تقبل المراجعة بل إن العلم لا يتقدم إلا بمراجعتها الدائمة ليس فحسب عندما تحصل أزمة في العلم بل بغرض تحسين النسقية الأكسيومية.** ولما كنا في مجال مقدس فإن المعطيات أو الموضوع -هنا نص القرآن- هو الوحيد الذي يعتبر ثابتا بكيانه المحدود والشاهد وبمعانيه اللامحدودة والغائبة مثله مثل العالم الطبيعي الذي نفترضه محدودا لكننا لا نعلم قوانينه علما نهائيا مهما زعمنا لعلمنا من الدقة والكمال. والحقيقة الثابتة في الحالتين من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله. أما علمنا الإنساني فمقصور على الاجتهادات التي كلفنا بها لنتمكن من العمل على علم قدر الاستطاعة. لذلك فكل النظريات التي توضع لفهم ما فيه ليست إلا نظريات مؤقتة هدفها بناء نموذج نظري لفهم القرآن واستخراج ما فيه من قوانين تربط بين عناصره تماما كما نفعل عندما نطلب قوانين مجال طبيعي معين بنظرية معينة تساعد على تفسير ما يجري في ذلك المجال المعين. وبذلك نخرج من

الوجودي المشروط في تجاوز الفهم النصي إلى معرفة الحقائق من الوجود بدل الاقتصار على شرح النصوص والعلم التجميعي والتركيمي الخالي من التنظير المدرك للمقومات الناقلة من رابط الذاكرة النفسية بين القضايا إلى رابط النسقية العلمية بينها. وذلك في الثقافتين الفلسفية والدينية: فالثقافة الفلسفية وليست الثقافة الدينية وحدها كانت قبلهما هي أيضا شرح نصوص.

[44] وكل من يهمل نظام العقد هذا في عمل ابن تيمية لن يفهم علة سعيه إلى التنوير المطلق لتحرير الشعوب من الوثنية الصوفية التي جعلت الأمة خانعة لا تؤمن بالعمل ولا بحرية الإنسان بل هي تستسلم للخرافة ووساطة الأولياء المتحالفين مع المستبدين من الحكام. ولست أدري كيف وقع الانقلاب فصارت فلسفته التحريرية أساسا للإمعان في ما ثار عليه وإن بشكل آخر: بات التنوير قتلا للروح وفرضا للقشور مع المحافظة على الاستبداد الذي كان سعيه إلى إزالته مع الاستسلام للخرافة التي هي من ثمراته. فإذا بقي الاستبداد ولم يذهب مع الخرافة بات الفقه الظاهر بديلا من فقه الباطن المزعوم في الوظيفة نفسها: تبرير الاستبداد القائم. وقد حاولت تفسير هذا النكوص في كتابي:«النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية». الدار المتوسطية للنشر تونس 2007م.

[45] وكل من يهمل نظام العقد هذا في عمل ابن خلدون لن يفهم علة سعيه للتحرير المطلق من الاستبداد السياسي من وجهين: نقد الثورات الفاشلة للفقهاء والمتصوفة باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أعني بما لا يمكن أن يغير الواقع السياسي لعدم إبداع العلم بآليات الفعل السياسي (من هنا نظرية العصبية مع الشرعية) ونقد الفكر السياسي الفاشل للمتكلمين والفلاسفة أو لرجال الفكر عامة باسم الواجب النقلي أو العقلي أعني ما لا يمكن أن يغير الواقع السياسي لجهله بمقتضيات الفعل السياسي (من هنا نظرية المحركات الفعلية التي تحدد علاقات القوة في العمران كما سنبين لاحقا).

رابط الذاكرة النفسي بين القضايا ومن التراكم العرضي للمعلومات التي لا تختلف عن معلومات التاريخ الطبيعي أو التاريخ العفوي للأحداث التاريخية التي تعرض في المدونات التقليدية: وذلك هو الشرط الضروري والكافي للانتقال من المعرفة المبنية على الذاكرة والحفظ إلى المعرفة المبنية على الخيال والإبداع الذي لا يتناهى ما ظل العقل ساعيا إلى فهم ما يحيط به وما يضفي على حياته المعنى الذي خصه الله بها إذ كرمه فجعله أهلا للاستخلاف بحجة القدرة على التسمية التي علمه إياها.

43 وحتى نفهم القطيعة التي أحدثها هذان الفيلسوفان بحيث صار كل ما تقدم عليهما يشبه حقائق الفلك البطليموسي بالقياس إلى حقائق الفلك الكوبرنيكي-رغم ما سنبديه من احترازات كثيرة على ما شاب ثورتهما من بتر قتل دور الخيال والرمز المبدعين في مجال العلوم الإنسانية وتطبيقاتها عند ابن تيمية وفي مجال العلوم الطبيعية وتطبيقاتها عند ابن خلدون وفي مجال الفنون الجميلة وتطبيقاتها عندهما كليهما-فينبغي أن نعلم أنهما أسسا ثورتهما على تطبيق مطلق لما أمر به القرآن رغم التقابل بين مدخليهما. فالأول أراد تحقيق الإصلاح انطلاقا من تحديد جديد لعلم العقيدة والنظر فانتهى إلى تحديد جديد لعلم الشريعة والعمل. والثاني عكس فأراد الإصلاح انطلاقا من تحديد جديد لعلم الشريعة والعمل آل إلى تحديد جديد لعلم العقيدة والنظر. فبدل النظر في النصوص المرجعية نظرا في ما طلبت النصوص المرجعية النظر فيه: نظرا في الآفاق وفي الأنفس حتى يفهما النصوص المرجعية لكأن الثاني قدم ما في الأنفس على ما في الآفاق والأول عكس فقدم ما في الآفاق على ما في الأنفس. لذلك فتاريخ الفكر الإسلامي قبلهما غير تاريخه بعدهما رغم أن التاريخين لا يفهمان إلا بهما: فقبلهما تحقق شيء إيجابي وحيد لا غبار عليه وهو التحقيق المادي للنصوص المرجعية والعلوم الأدوات التي تمكن من الفهم النصي ثم توقف العطاء لكأن المعركة مع الإيديولوجيا الفلسفية أخمدت الاندفاعة التي بدأت تؤسس لعلوم الرمز عامة وخاصة ما كان منها مساعدا على فهم المرجعين. لكن ما تحقق بفضلهما وما سيتحقق أهم بكثير رغم أن المتقدم عليهما شرط فيه: إنه الفهم

وقد حاولت فهم هذا الأمر كذلك في المرجع نفسه المحال عليه في الهامش السابق للتوازي بين المأزقين الإصلاحيين التيمي والخلدوني.

[46] وعلة الجمع بينهما لا تقتصر على هذه الحجة المنهجية رغم أهميتها بل إن للأمر سرا آخر تأكد في بداية استئناف الحضارة العربية الإسلامية عند أعلام الإصلاح والنهضة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فاعتمادهم على فكر ابن تيمية وابن خلدون معا دليل على أن العلم والعمل الحقيقيين يمكنان من توحيد فرقتي السنة الأساسيتين أعني السلفية والأشعرية (لو حررنا فكر هذين الرجلين مما عرض له من أعراض قتلت الرمز المبدع وتطبيقاته بسبب ما اتصفت به محاولتهما الإصلاحية من شطط في نفي ما اعتبراه علة الداء: فابن تيمية آل فكره إلى قتل الرمز عامة وخاصة في مجال العلوم الإنسانية والفنون وابن خلدون آل فكره إلى قتل الرمز عامة وخاصة في مجال العلوم الطبيعية والفنون) لأنهما يوجهان فكرهما نحو ما دعا القرآن إلى تدبره (أعني فلسفة علوم الطبيعة والمنطق وفلسفة علوم العمران والتاريخ) لجعل الإنسان كريما في الحياة الدنيا فتكون مطية للحياة الأخرى وتتحقق الأهداف من استعماره الأرض واستخلافه عليها بدل مواصلة الصراع حول التفريعات الكلامية والفقهية التي ليس من ورائها طائل لكونها مما لا يقبل العلاج العلمي.

[47] الاستثمار المعرفي هو موضوع الجزء الثاني من الكتاب: وفيه تحديد مكامن الفعل المؤثر لاستعادة المبادرة التاريخية واستئناف الدور الكوني. وهذه المكامن ليست ظرفية حتى وإن تضمنت شروط علاج الظرفيات. إنها المكامن الكونية التي لا يتقوم عمران بدون علمها الاجتهادي وتطبيقه.

[48] الاستثمار الوجودي هو موضوع الجزء الثالث من الكتاب الأول: وفيه تحديد الأفق الوجودي المفتوح إلى ما لا نهاية وخاصة لاستئناف الطموح الكوني في كل مجالات الإبداع. وهذا الأفق الوجودي المفتوح لا يمكن تصور الرسالة كونية وخاتمة من دونه لأنه يفتح على المستقبل كله إلى يوم الدين.

[49] ويمكن أن نرمز إلى الأجزاء الخمسة (معتبرين الجزء السادس خارج المحاولة لكونه استطرادا نظريا يحاور فلسفة العصر وهو بنحو ما من النتائج النظرية البعيدة أو من هوامش البحث كثمرة أجنبية عن الغرض المباشر منه خاصة عند الاقتصار على الغايات العملية) بهرم ذي قاعدة مربعة رأسه هو موضوع الجزء الأول ورؤوس قاعدته المربعة هي موضوعات الأجزاء الباقية. والرأس رغم كونها مستندة إلى القاعدة برأسين يؤسسانها ورأسين يتأسسان عليها فإنها تشبه نقطة البداية التي يخرج منها المخروط المحدد لانفراج شعاع الرؤية: فمنها باعتبارها ما هي أخذناها تاليا لمقدم وجودي ومعرفي لتأسيسها وباعتبارها مقدما لتال نظري وعملي يتأسس عليها. عملنا في الحقيقة يبدأ برأس الهرم ليعود إلى رأسي القاعدة المؤسِّسين ورأسيها المؤسَّسين. ولما كانت القاعدة تحددت بنقاط أربع اعتبرناها قاعدة مربعة لهرم لكنها في الحقيقة نقاط أربع على دائرة لارتسام هذه النقاط على دائرة معامدة لرأس الشعاع الذي ينتشر مخروطيا وليس هرميا. فتكون القاعدة دائرة نعلم منها هذه النقاط الأربع التي تمثل موضوعات الجزأين الرابع والخامس للتأسيس والجزأين الثاني والثالث للاستثمار. والوصل بين رؤوس القاعدة الأربعة هو في الوقت نفسه الخطوط المستقيمة الواصلة بينها أعني أوتار الأقواس الواصلة بينها على الدائرة التي يرسمها المخروط الضوئي الخارج من القلب أعني رأس المخروط المحيط بهذا الهرم. وهذا الشعاع يمسح كل القاعدة التي صارت دائرة ومعها كل الجرم المخروطي بين القاعدة والرأس ثم يتكون قبالته بتناظر تام مخروط رأسه من وراء القاعدة الدائرة ومنها ينطلق وهو موضوع محاولة أخرى في كتاب



[52] غاية التأسيسين الوجودي والمعرفي غايتهما النظرية البعيدة أو نظرية المقولات والرمز من منطلق مفهوم الآية القرآني الجامع بينهما جمعا يحدد العلاقة بين مقولات الوجود وأصناف الرموز أعني العلاقة بين المنطقي والوجودي من خلال مراجعة نظريات هيجل في المنطق والوجود الجدليين ونظريات بيرس في الوجود والوسميات وإرجاع ذلك كله إلى:«مفهوم الآية» بصورة تخلصنا من رد القانون الخلقي إلى القانون الطبيعي الناتج عن إيديولوجية التثليث الجدلي.

[53] أما الغوص إلى المقومات الجزئية ذات الدقة التي يصعب البدء بها فهي ما يلي في الجزأين المواليين اللذين يعالجان الثمرات النظرية المعرفية والثمرات العملية الوجودية. ففيهما سنغوص إلى دقائق الوظائف والأعضاء التي يعمل بها العمران الإنساني في تحقيق شروط الاستخلاف كما ضبطتها قيم القرآن الكريم. وطبعا فالعلم بهذه الدقائق هو الذي سيمكن المسلمين من الاستئناف المؤثر في التاريخ الكوني بحيث إن تحقيق قيم القرآن في العمران الإسلامي سيجعله المثال الذي لمجرد وجوده يصبح طاقة جذب لدين الله لا تقهر فتعم قيم القرآن المعمورة وتنتقل من مجرد دعوى الكونية إلى تحققها الفعلي.

[54] وليس لهذا أدنى علاقة بالتفسير الموضوعي الذي شرحت موقفي منه بوضوح في الحوار مع الدكتور البوطي حول أزمة أصول الفقه. فلست أبحث عن الاستراتيجية في القرآن ولا عن السياسة في السنة فيكون مطلبي من جنس التفسير الموضوعي بل أكتفي باعتبار الاستراتيجية أحد «أحياث» القرآن والسياسة أحد «أحياث» السنة وليسا موضوعين لهما من بين موضوعات أخرى. ولا هو كذلك من جنس البحث في الأغراض الجزئية للقرآن من جنس البحث فيهما عن التشريع أو عن العقيدة وهو ما يمكن أن يعتبر حلا و سطا بين التفسير الموضوعي وتفسير «من حيث». إنما أسعى إليه هو بالمعنى التالي من «من حيث». فالأحياث جمع لكلمة «حيث» التي يفاد بها وجوه اعتبار الشيء بعبارة

«من حيث» باعتبارها وجوها مجردة منه ولكن ليس بمعنى بعضي بل بمعنى يشمله كله فلا يكون المطلوب أحد موضوعاته من حيث اتصافه بذلك الوجه ليكون مجال بحث علمي كالحال في البحث الشرعي أو العقدي الذي تكون بمقتضى الانتخاب المذهبي اللاواعي الذي انطلق منه البحث وانتهى إلى المذاهب الواعية التي شتت شمل المسلمين عقديا وشرعيا. فعندما أقول النظر في العالم من حيث هو طبيعي أو من حيث هو كيمياوي أو من حيث هو ذو نظام رياضي أو من حيث هو سكن الإنسان أو من حيث هو ثمرة قصد وعناية إلخ... فأنا لا أدرس أحد موضوعات العالم بل أدرس العالم كله من هذا الوجه أو ذاك. وإذن فالقصد هو أن أدرس القرآن من حيث هو استراتيجية توحيد للأمة والإنسانية. لكني أضيف إلى ذلك فرضية عمل أزعم فيها أن القرآن يعرف نفسه بوصفها رسالة كلية وخاتمة هذا التعريف معتبرا كل رسالة سماوية إذا كانت حقا غير محرفة ليست إلا استراتيجية عمل لتحقيق القيم القرآنية التي يعتبرها جوهر الديني في كل الأديان. لذلك فهو قد أضاف إلى هذا الوجه تأييد هذا الحد بنقد التجارب الإنسانية السابقة نقدا منهجه التصديق والهيمنة وثمرته بيان علل فشلها التي أرجعها إلى ما أصاب أداتي الفعل الإنساني اللذين عرفتهما سورة العصر أعني الاجتهاد العلمي (أي النظر وأصله الذوق) والجهاد العملي (أي العمل وأصله الخلُق) شرطي الاستثناء من الخسر (وهو ما نثبته في مرحلة التأسيس التي جعلناها لاحقة لمرحلة الاستثمار لأن المطلوب العاجل هو هذا لا ذاك فضلا عن كون التأسيس لا يهتم به إلا من ينشغل بالنظر دون العمل والعمل هو هم الجميع. وسأدرس القرآن في كتاب ثالث من حيث هو إستراتيجية توحيد للفرد والزوج ثم في كتاب رابع من حيث هو إستراتيجية توحيد لمنهاج النظر ولشرعة العمل إلخ...) والسنة من حيث هي سياسة هي تعليم بالإفهام والتطبيق لهذه الاستراتيجية. ولا بد هنا من توضيح طبيعة هذا الموقف من القرآن والسنة استكمالا لما سيرد في التأسيسين: فتعاملي معهما بوصفهما معطيات أتسلمها دون نقاش لما هي عليه في ظاهرها الذي أنطلق منه وفي باطنها الذي أسعى للوصول إليه بعد اكتشاف الفرضيات المساعدة على الوصل

بين الظاهر والباطن أو بين أحداثها وقوانين أحداثها هو من جنس تعامل عالم الطبيعة مع العالم من حيث هو معطى يتسلمه دون أن يناقش ما هو عليه بالمعنى نفسه. فما عليه الشيء من حيث هو معطى يبدو مجرد أحداث ووقائع تغلب عليها فوضى الظهور والتوالي الذي يبدو خاليا من كل منطق وقانون عدا التساوق في مكان الوعي والتوالي في زمانه. وكذلك الشأن بالنسبة إلى ما في القرآن من أحداث ووقائع. فلا فرق بينه وبين أحداث العالم في الظهور الذي لا يفصح عن نظامه إلا بشرطين:

إيمان الباحث بأنه يوجد وراء هذا الظاهر الذي لا يفصح عن نظام معين نظام معين لا يمكن الجزم بأنه وصل إليه لكنه يفترض فروضا تسعى إلى الوصول إليه فيكون هذا النظام هو مطلوب البحث الذي لا يتوقف لكون كل نتيجة نظرية نصل إليها محاولة فرضية تقرب بالتدريج من نموذج مثالي يكون ما أمكن مطابقا لما نتصور أنه الأمر في نفسه والذي هو من الغيب المحجوب على الجميع بمن فيهم الأنبياء.

والسعي الدائم لمراجعة هذه الفرضيات حتى تكون قادرة على «تفسير» بمعنى تعليل أكبر قدر ممكن من الظاهرات بأقل عدد ممكن من الفرضيات فيكون العدد الكبير من الظاهرات وكأنه منتظم في علاقات قانونية ترجعها إلى تلك الفرضيات القليلة مبادئ ضرورية وكافية للفهم والتفسير في حدود ما هو ممكن للعقل البشري.

[55] فما لم يحسم أمر هذه العلاقة يبقى الهذر حول المقابلة بين القائلين بالتعارض بين القرآن والسنة والساعين إلى فصل القرآن عن السنة والذين ذهب بعضهم إلى حد تأسيس فرقة تدعي أنها قرآنية بالمقابل مع السلفية أمرا سائغا رغم تجاهل أصحابه جهد علماء الأمة في غربلة الحديث والسنة من الوضع ربما بسبب ما آل إليه إفراط السنيين في تعلقهم بالظاهر وأعيان السنن بنصها الحرفي بدل كلياتها بروحها ومقاصدها التي ينبغي أن تكون في الغاية مردودة إلى القرآن باعتباره النص المؤسس في حين أن السنة هي نص شارح للنص المؤسس. والمعلوم أن كل خلاف في الشرح يرد إلى النص المشروح بتوسط العلوم الأدوات بشرط صدق القصد في طلب الحق.

[56] [الإسراء 73 - 75]: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاَّتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً﴾.

وهو أمر لم يحصل إلا في الحالات النادرة التي أشار إليها القرآن بقصد واضح هو وضع مبدأ عام في الاستراتيجية القرآنية ينبغي أن يعلمه كل من يتولى أمر المسلمين لئلا تغريه ضرورات السياسة فيقدمها على واجبات الدين. ذلك أن الإنسان كما هو معلوم للجميع غالبا ما يقدم المصلحة المباشرة والقريبة أو العاجل على المصلحة غير المباشرة والبعيدة أو الآجل فتتراكم العواجل على الأواجل فيتأجل الآجل إلى غير غاية وبذلك تفسد حال الأمة لفرط تقديم الأدوات على الغايات. فكان من الواجب إذن وضع هذا المبدأ ليكون أحد الحروز الاستراتيجية في سلم الشرف بين القانونين الطبيعي والخلقي. وقد عرف القرآن الكريم دواعي حصول مثل هذه الظاهرات للأنبياء وعللها مبينا أنها فتنة للكافرين ودعامة للمؤمنين وهي تحصل بسبب التمني لما قد يتطرق إلى النبي من عنت ناتج عن المعاجزة مع التوكيد على أن الله يحمي قرآنه مما يمليه الشيطان خلال لحظات التمني هذه فينسخه وهو ما يؤكد على المكابدة الحقيقية للرسل فيحررنا من سخف بعض من يدعي تنزيه الأنبياء عن مثل هذه الأمور الجليلة التي يذكرها القرآن الكريم ظنا من أدعياء التنزيه بلا فهم أن ذلك يعظم من شأن الأنبياء [الحج51-55]: ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ * وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ * وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾. ولعل من المحاولات الساذجة في التنزيه

تلك التي تدافع عن أمية الرسول لإثبات الإعجاز. فلكأن القرآن يمكن أن ينتجه المتعلم مهما كان حتى يكون من الضروري أن نثبت جهل الرسول بالكتابة وبعلوم عصره لنثبت الإعجاز وهو ما يفيد ضمنا أن الإعجاز ليس صفة ذاتية للقرآن بل هو نسبي إلى علم النبي أو جهله بالكتابة: **إن مثل هذا الموقف الساذج يحط من شأن القرآن والنبي في** آن. فالقرآن يصبح إعجازه نسبيا إلى أمية الرسول المزعومة ليس بمعنى عدم الانتساب إلى أمة كتابية بل بمعنى الجهل بالكتابة وبعلوم عصره. والرسول يصبح فضله متأتيا من الجهل بالقراءة والكتابة والاطلاع على الأديان الأخرى. ولا تعجب من مثل هذه المواقف من جماعة ذهب بها السخف إلى حد تصور الحكمة يمكن أن تأتي من أفواه البلهاء والسذج وحتى المجانين لأنها عندهم مجرد نتف من الأمثال والحكم العامية. ولأنهم غفلوا عما في القرآن الكريم من معرفة نظرية وذوقية وخلقية ووجودية متعالية حتى على العلوم بالمعنى الوضعي للكلمة لما فيها حبكة معقدة شارطة لكل أنشطة العقل الإنسان لم يدركوا أنها عين الإعجاز القرآني وأن ما بلغه فيها لا يدانيه عمل إنساني مهما بلغ صاحبه من العلم.

[57] وطبعا فنحن لا نستثني إمكانية أن يدرس غيرنا هذا الوجه من كيفيات الإعطاء من حيث هي أحداث حصلت في الزمان والمكان فيؤرخ لها من حيث هي أحداث: أي تاريخ نزول القرآن وكونه نزل بلسان عربي وموازيا لأحداث يسميها البعض «أسباب نزول» والأولى القول إنها «مناسبات نزول» دون أن تكون أسبابا صار البعض يتصورها عللا. لكن ذلك ليس من أغراض بحثنا إذ هو من جنس التاريخ الطبيعي في جمع الملاحظات لتحديد المعطى البايولوجي في دراسة الكائنات الحية. وهذا الحصر الوصفي للمعطى ليس مما يستهان به في الدرس. ونحن نفترض أن ما مر من فكر الأمة حصّل هذا الأمر بما يكفي من الاستفاضة والاستطراد فضلا عن كون ما يزعم علما استشراقيا في تاريخ القرآن ليس هو إلا ملخصات للنقاش الذي دار بين علماء القرآن المسلمين قد تشوبها

أحيانا تشويهات بدوافع إيديولوجية مصدرها في أفضل الحالات الشكليات المنهجية العائدة إلى العلموية وفي أسوئها بقايا العداء الوسيط بين المسيحية والإسلام أو بدايات العداء الحالي بين المسلمين والصهيونية: وقد بلغ هذا الأمر الذروة عند المتعالمين العرب الذين يمضغون فضلات هذه الأدبيات ليزعموا الريادة في النقد الديني مع خلوهم شبه المطلق من العلوم الأدوات التي يشترطها تاريخ النصوص ونقدها. وقد حان أوان الانتقال إلى المرحلة الموالية في المعرفة قياسا على انتقال التاريخ الطبيعي مثلا من الوصف والاستقراء العيني إلى التنظير الفرضي الاستنتاجي. لذلك فنحن ننطلق مما يعتبره المسلمون القرآن دون العودة إلى نقاش ما يشك البعض في نقصانه أو في زيادته على القرآن الحقيقي الذي نزل على الرسول. فهذه مسائل شديدة الهامشية وهي تدور حول عدد محدود من الآيات لا تبدل ولا تغير من الكل بل إن الكل يمكن أن يغني عنها أو أن يحسم أمرها عندما ينظر إليه ككل. ومعنى ذلك أن ما يزعم قد نقص أو قد زيد لن يغير المعنى الكلي للنص حتى لو صح القول به بصورة لا يتطرق إليها الشك وهو ما ليس بثابت ولا يقول به إلا جاهل بعلم تاريخ النصوص وبحدود ما يمكن أن يوصل إليه من نتائج يكاد القطع يكون فيها مستحيلا عندما تغيب الوثائق المدونة. فكل الشبهات التي تدور حول فروق جوهرية بين المصاحف مجرد شبهات ليس يوجد ما يثبتها فضلا عن كون الحسم فيها بات مستحيلا لعدم إمكانية الدليل المادي في ما لم يبق منه أثر مادي من الوثائق. وكل محاولات الاستقراب والاستبعاد الفرضية لا تسمن ولا تغني في حسم هذه القضايا: فلست أدري ما الذي يجعل متعالم معاصر أكثر أمانة من عالم وسيط خاصة إذا كان هذا العالم المزعوم يتهجأ العربية ولا يذوقها وكان ذاك العالم يتكلمها بالسَّليقة وتتوفر لديه الوثائق التي يتكلم عليها. لذلك فضلنا أن نعمل على المصحف كما هو معتبرين ذلك عين القرآن المنزل الذي بلغه الرسول. ولن نعود إلى هذه القضية إلا في غاية المحاولة بعد أن نثبت عدم تأثيرها من خلال إنجاز المحاولة. ولما كنا لا نزعم محاولتنا علما مطلقا فإننا نكتفي بهذه الفرضية إلى أن يثبت العكس: إذا أثبت البحث التاريخي بالدليل المادي أن

القرآن الحقيقي غير القرآن الذي ورثناه عن المصحف العثماني غيرية كيفية تقتضي تغيير فرضياتنا فإننا لن نتردد في مراجعتها. وهو أمر ننفيه نفيا مطلقا من منطلق الإيمان ونستبعده استبعادا كبيرا من منطلق شروط العلم فضلا عن كون كل الفروق التي يحتج بها المتعالمون لم ينكرها أحد من علماء الأمة بل إن كتبهم مليئة بها وهي لا تغير شيئا من الدلالة الأساسية للقرآن لأنها من القراءات المعترف بها عقديا وعلميا وأغلبها فروق علتها ما كانت عليه بدايات الكتابة من تعثر في الضبط وتعدد اللهجات بين العرب. لكننا لا ننفي الإمكان العقلي لمثل هذه الدعاوى كما هي الحال في كل الظاهرات التي لها من بين أبعادها الذاتي بعد تاريخي متعلق بحصولها فيه لأن عملية التبليغ من هذا الوجه ظاهرة تاريخية حتى وإن كان القرآن من حيث ذاته ظاهرة ما بعد تاريخية أو فوق التاريخ: والحفظ الموعود الذي لا نشك فيه لا يغير من طبائع الأشياء في صلتها بالتاريخ حتى وإن كان صحيحا من حيث ما يتعلق بما بعده أعني الحفظ في اللوح المحفوظ.

[58] وبحكم استثناء التبليغ من مهام الرسول لاعتبارنا إياه من مقومات الاستراتيجية تساوقا في المكان وتواليا في الزمان يصبح الإفهام والتطبيق من حيث هما جوهر السياسة التي ننسبها إلى الرسول ونسعى إلى فهم منطقهما المعين الحقيقي لما سنحاول استنباطه في الجزء الثالث من هذا الكتاب الأول من مبادئ وشروط تحدد وظائف النخب في العمران البشري: فالرسول - بعد استثناء الوحي وتبليغه - هو عندنا النموذج المحدد لمقومات وظائف النخب وشروطها المعرفية والخلقية والذوقية والتوجيهية والوجودية (بمقتضى أصناف القيم).

[59] وحتى تتضح هذه القضية ينبغي أن يعلم القارئ أن المنهجية التي توخيناها من البداية تقتضي ألا يكون الموجود الحقيقي هو ما يتصوره البعض موجودا بحق ظنا أن الموجود بحق هو ما يحصل في التجربة الغفل التي ترد الوجود إلى الإدراك. فلو طبقنا هذا الفهم على علوم الطبيعة لتعذر أن نؤسس أي علم بالطبيعة. مثال ذلك أننا عندما

نتكلم على السقوط الحر وهو أبسط المفاهيم الفيزيائية فنحن لا نتكلم على ما نشاهده بالعين المجردة في التجربة الغفل بل على ما ينبغي أن يحصل في الشروط المثالية للنظرية التي تمكن من معرفة القوانين الطبيعية المتحكمة في ما نشهده في التجربة الغفل. و الأمر نفسه يقال عن الكلام في مسألتنا: فنحن لا نهتم بما شهده الناس فعلا في التجربة الغفل بل بما يكون من مقتضى النظرية لفهم معنى الفعل النبوي بصرف النظر عن الحاصل الفعلي بمعيار التجربة الغفل. فما يفسر التجارب الغفل هو هذه البنية المجردة التي تقتضيها النظرية والتي يمكن بمقتضاها أن نفهم التجربة الغفل. ولنضرب مثال النقد الخلدوني لأسطورة تفسير نكبة البرامكة بما بين البرمكي والعباسة أخت الرشيد من علاقة. فقد يكون ذلك قد حصل فعلا. لكن السؤال التاريخي ليس هو : هل حصل أو لم يحصل بل هو : هل يفسر ذلك حتى لو سلمنا بحصوله نكبة البرامكة أم لا يفسرها. وكان جواب ابن خلدون مضاعفا: أن حصوله مشكوك وأنه حتى لو حصل فعلا لما كان كافيا لتفسير نكبة البرامكة ومن ثم فينبغي البحث عن تعليل أعمق. وهو ما فعل ففسر الأمر بالتنافس بين الشعوبيات في إطار الدولة الإسلامية أي الصراع بين الفرس والعرب على السلطة. والبنية التي يفسر بها تتجاوز إذن الأغراض النفسية بين الأشخاص حتى وإن كانت من الأعراض المصاحبة للفعل وليست معللة له تماما كالحال في كلامنا على السقوط الحر في الطبيعيات: فعندما نجرد السقوط من الاحتكاك والعوامل العرضية نكتشف في الحالة النظرية المثالية القانون الرياضي للسقوط ثم نعود لندخل في الاعتبار العوامل التي جردنا منها الظاهرة لنفسرها هي بدورها بالقانون ولا نفسر القانون بها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى النبوة: نجردها من العرضيات لنفهم جوهرها ثم نعود فنفسر به ما قد يكون قد حصل فعلا. ففضائل الرسول الخلقية والعقلية يحددها القرآن وذلك هو المفهوم المجرد. أما هل كان الرسول في الواقع الفعلي مطلق المطابقة معها فهذه مسألة تاريخية لا تعنينا في البحث فضلا عن كونها تتغير بحسب الموقف الشخصي: فالمؤمن بالإسلام لا يجرؤ حتى على التفكير فيها لكونها تمس أهم أركان دينه وغير المؤمن لا

أدري ما الفائدة من طرحه إياها إلا إذا كان منتسبا إلى عقيدة أخرى ويبحث عن القدح في معتقد غيره. وإذا ما استثنينا هذين الموقفين اللذين هما من جنس واحد يبقى الموقف الأخرق الذي يشبه من يريد أن يشكك في قانون السقوط الحر بالاعتماد على التجربة الغفل وينسى أن القانون لا يعتمد التجربة الغفل بل التجربة في الإطار النظري المثالي الذي يمكن من اكتشاف القانون الرياضي للسقوط.

[60] ما القصد من المقابلة بين الوجودي والمعرفي علما بأننا سنثبت في التأسيس أن الوجودي في المجال الروحي نظير للوجودي في المجال الطبيعي: كلاهما غير ما ندرك منه. فإذا لم نسلم بوجود عالم روحي مفارق وراء مدركاتنا الروحية نظير العالم الطبيعي وراء مدركاتنا الحسية فإنه لا بد من رد القانون الخلقي إلى القانون الطبيعي إذ لا معنى لوجود قانون في الطبيعة يكون من طبيعة مقابلة تمام المقابلة لقانون ظاهراتها المحسوسة: الحرية لا تقبل الرد إلى الضرورة إلا إذا قلنا بوحدة الوجود واعتبرنا الحرية الإنسانية وهما (وكذلك يقول أهل هذه الفلسفة من بداية الأسلوب الصوفي من وحدة الوجود كالحال عند ابن عربي إلى الأسلوب الفلسفي منها كالحال عند سبينوزا). عندئذ لن يبقى من تصور للإنسان إلا تصوره في نظرية وحدة الوجود. فإما أن نسلم بوجود عالم روحي مبدؤه الحرية غير العالم الطبيعي الذي مبدؤه الضرورة عالم مفارق مثله لمدارك الإنسان أو أن نقول إنّ الإنسان ككل الكائنات خاضع لقانون الضرورة الطبيعي ولا معنى للكلام على الحرية والأخلاق. والعالم الروحي هو مجال الحقيقة الدينية التي تعبر عنها الرسالة. وهي مطلوب بحثنا وأهم رموز هذا العالم البعث الذي هو العالم الروحي المتخلص نهائيا من الازدواج القانوني الخلقي والطبيعي (لأن هذا الازدواج هو شرط الفسحة بين القانونين ومن ثم فهم مجال الفعل الإنساني وسلم تقدير مجاهدته اجتهادا وجهادا في الحياة الدنيا). ولا يمكن رد الظاهرات الروحية إلى الظاهرات الاجتماعية التي يحاول البعض أن يرد إليها الأحكام الوضعية لتنظيم الحياة الجماعية. ذلك أن

حاجة الاجتماع إلى التنظيم القصدي والمتروي دليل على أن ما فيه من أنظمة ليست ناتجة مباشرة عن الضرورة الطبيعية بل بينها وبين هذه الضرورة فعل الروية والاختيار وكلاهما غير ممكنين من دون الحرية التي هي جوهر القانون الذي لا يقبل الرد إلى الطبيعة ومنه نستنتج الحاجة إلى عالم روحي فوق الطبيعة والتاريخ.

[61] وطبعا فمن ينفي أن الديني ذو معطى مفارق لمداركنا الحدسية لا يختلف عمن ينفي المعطى الطبيعي المفارق لمداركنا الحسية. كما أن رد المعطى الأول للمعطى الثاني لا يمكن أن يكون حلا لأنه حل مادي يكتفي بعكس الحل المثالي الذي يرد المعطى الثاني للمعطى الأول. وإذا ظن البعض أن المعطى الطبيعي كلي يشترك فيه جميع البشر والمعطى الديني ليس كليا بل متغير من حضارة إلى حضارة فإن ظنهم مجرد ظن لا دليل عليه. وهذا الظن هو قطعا ما ينفيه الإسلام: فهو يعتبر المعطى الديني كليا مثله مثل المعطى الطبيعي حتى وإن لم يكن إياه وحتى وإن كان الأمران صادرين عن الأصل نفسه. ثم إن عدم الكلية ليس في كون المعطى معطى بل في كونه مدركا من الذين أعطي لهم: بعضهم يسمو به التأمل إلى إدراك هذه الحقيقة والبعض الآخر يقصر به التأمل (وقد وصف القرآن الكريم هذا الجنس بإيماءة شديدة اللطف إذ قال عنهم :إنهم يأكلون كما تأكل الأنعام. والأمر سيان في المجال الطبيعي: فلسنا جميعا على الدرجة نفسها من فهم طبيعة المعطى الطبيعي. بعضنا يقف عند مساحة وعيه الغفل والبعض الآخر يسمو إدراكه إلى ما يتجاوز كل معرفة حاصلة إلى مطلق المعرفة الممكنة. فليس كل البشر قادرين على إدراك انتظام الوجود الطبيعي واكتشاف قوانينه ولا كل البشر بقادرين على إدراك الجمال أو الخلق أو أي قيمة من قيم الوجود. ولا معنى في الحالتين للسؤال عن المعقولية لأننا لو بدأنا فطبقناها على الموجود الطبيعي لتصورنا كل ما يبدو غريبا في مرحلة من مراحل نضوجنا العقلي غير عقلي. وبذلك فكلا النفيين يعود بالإنسان إلى الانطوائية المطلقة (solipsism) ولا يكون الكلام المعرفي معه ممكنا لكون الجدل ينحط إلى

المفاضلة بين خيارين في التعامل مع الحياة اليومية: الانطوائية المطلقة وهي أصل المثالية المغالية (التي تنفي الوجود الطبيعي الخارجي) والواقعية الغفلة وهي أصل المادية المغالية (التي تنفي الوجود الخلقي الخارجي). لكن المعرفة تفترض تجاوز هذين الخيارين إلى خيارين آخرين كلاهما جربته الإنسانية ولم تتوقف عنده لما يترتب عليه من نتائج يعسر قبولها بإطلاق وهما: 1. المثالية القديمة (أفلاطون) 2. والمثالية الحديثة (كنط). وكلتاهما تسعى قدر استطاعة العقل إلى تصور العالم الروحي وراء المدارك الحسية حتى وإن ظنته عائدا إلى المعقول عامة مواصلة المقابلة بين المعقول واللامعقول بمعايير الفكر الإنساني. فلا يمكن أن نسلم بأن الوجود منحصر في مداركنا حسية كانت أو عقلية (نفي الانطوائية الخلدوني) لكننا لا ندري ما الذي يوجد وراء مداركنا (نفي الاستغراق الساذج والعقلانية الغفلة). فيكون الخروج من مداركنا إلى ما وراءها مشروطا بأمور إيمانية أو تسليما بأن للظاهرات التي ندرك ما وراء ما حتى وإن كنا لا نعلم ما هو: وهذا **الإيمان هو الإيمان الفطري الذي لا ينفك منه عقل إنساني لمجرد كونه عقلا إذ كونه عقلا هو بالتحديد إدراكه للعلاقة بين التناهي المدرك بالفعل واللاتناهي الذي يدرك كأمر قابل للإدراك بالقوة. وهذا يصح على الظاهرات الروحية في المعرفة الدينية صحته على الظاهرات الطبيعية في المعرفة العلمية التقليدية.**

[62] تحديد وظيفة الرسول النظرية والعملية في صلتها بالرسالة -وهي غير وظيفة نقل الرسالة من الله إلى خلقه- جزء من الاستراتيجية بل هي الجزء الرئيس منها لأنها تتعلق بدور الرسول التاريخي في النظر والعمل ومن ثم بما يمكن أن ترثه منه النخب القائدة في كل التاريخ. وكل الخطر الذي قد يصيب الأمة يتعلق بما يمكن أن تزعمه هذه النخب لهذا الإرث من أمور لم يدعها النبي نفسه مثل العلم بالغيب أو ادعاء التلقي المباشر من الله بما يفوق ما نسبه القرآن الكريم إلى النبي. وهذا ما سنخصص له أحد كتب المشروع. فدور النخب في الاستراتيجية لو قسناها بالاستراتيجية العسكرية هو من

جنس الدور الذي تؤديه هيئة الضباط القائدة في الإعداد والتنفيذ. وأولئك هم «أولو الأمر» الذين توليهم الأمة أمرها بـ«الاختيار» كما نبين أمرها في مجالات الحياة الإنسانية التي سنحصي بصورة نظرية عند استخراج مقومات العمران من القرآن نفسه مقوماته العنصرية وعلاقتها الثابتة. وهنا لا بد من حسم «مسألة الخضر» وما بني عليه من تأسيس موهوم لعلم لدني ينسبه المتصوفة إلى أنفسهم عامة وإلى القطب منهم خاصة. فكل خرافات التصوف حول التلقي المباشر من الله والاطلاع على الغيب مبنية على سوء فهم لهذه القصة القرآنية التي لا معنى لنسبتها إلى شخصية الخضر الخرافية. فالقرآن يتكلم عن عبد صالح. ومن الأحداث الثلاثة التي تدور حولها قصة تعليم العبد الصالح لموسى حدث واحد فقط يبدو مشروطا بما يظنه المتصوفة علما بالغيب أعني حادثة الشاب الذي قتله الرجل الصالح لتجنيب والديه ما سيجره عليهما بعقوقه وكفره. فهي تقتضي العلم بالغيب لتعلقها بفعل الشاب في المستقبل. أما الحادثتان الأخريان فهما قابلتان بوضوح لأن تكونا معلومتين بالعلم العادي: 1. سلوك الملك الذي يأخذ الفلك 2. وحماية مال الأيتام إذ يكفي أن يكون العبد الصالح من تلك المدينة حتى يكون على علم بما لا يعلمه موسى الغريب فيها. وحتى قصة الابن العاق فالفراسة وحدها- فضلا عن صلة الرجل الصالح الممكنة بتلك الأسرة سابقا ومعرفته بسلوك ذلك الشاب-تكفي لتوقع العقوق والكفر ولا حاجة لعلم الغيب إلا إذا أطلقنا حرية الشاب فتصورناه قابلا لأن ينقلب رأسا على عقب فيكون على خلاف ما يتوقعه خبير بالنفس البشرية. ومع ذلك فقد جعلوا القصة بأحداثها الثلاثة أساسا للعلم المزعوم بالغيب بطريقة الاتصال المباشر بالله منتهين إلى زعم تفوق المتصوف على النبي لأن خضرهم الخرافي هنا يعلم النبي موسى. وبدلا من فهم القصة على أنها تبين أن النبي لا يمكن أن يعلم ما لم يعلمه الله إياه إلا بعقله ككل البشر ومن ثم بامتناع علم الغيب عليه جعلوها تفيد أن الخضر يمكنه ذلك دون أن يسألوا عن علم الخضر ما مأتاه. وبدلا من فهم القصة على أن النبي لا يعلم إلا ما علمه الله وأن الله يمكن أن يعلم غيره ما لم يعلمه بالطريقة نفسها التي

علمه بها ما علمه جعلوها دالة على العكس: الخضر يعلم الغيب علما مباشرا بخلاف النبي الذي يحتاج إلى الوساطة من الملائكة. من أين لهم بأن الخضر قد علم ما علم بطريقة غير عادية أو بطريقة مخالفة لطريقة الأنبياء فضلا عن ألا يكون قد علم ذلك بالطريقة العادية وقد بينا إمكانه في تفسير الحالات الثلاث التي دار عليها الكلام بينه وبين موسى؟ لم يكفهم تضخيم دور النبي ليرثوا منه ما يودون رغم أن القرآن صريح في نفي علم الغيب عنه حتى وحيا بدليل أجوبته حول الساعة وحول الروح وعدم الاستجابة للمعاجزات-: ﴿إِنَّ اللَّهَ 1. عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ 2. وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ 3. وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ 4. وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَداً 5. وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[لقمان 34]، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ: 6. الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[الإسراء 85]- زايدوا على دور الأنبياء -لعلمهم أن الرسول قد أعلن ختم الوحي ونفى حجة السلطة ولم يبق إلا على سلطة الحجة-فزعموا أن الخضر يعلم الغيب مباشرة من الله ومثله المتصوفة حتى صارت خرافات ابن عربي وحيا دالا على أن خاتم الأولياء فوق خاتم الأنبياء. وكل ذلك ليعيدوا تأسيس السلطان الذي جاء القرآن لينفيه ويحرر البشرية منه: **القرآن ختم الوحي الرسولي فعوضوه بالوحي الإمامي والقطبي إلخ... من الخرافات والشعوذة.** كل ما ينفيه القرآن عن النبي لا يمكن أن يثبته له أي مصدر آخر فضلا عن إثباته لغيره قطبا كان أو إماما. والقرآن يؤكد بصورة صريحة أن الغيب محجوب عن الأنبياء فضلا عن غيرهم. وكل من يزعم علما فوق علم النبي أعني العلم بالغيب كاذبٌ حتما ومن ثم فكل الأقطاب والأئمة دجالون بنص القرآن في نفي علم الغيب حتى على الأنبياء. فلم يبق إلا ما اعتبره القرآن مصدرا للعلم الحقيقي: تدبر آيات الله الكونية والأمرية بأخلاق القرآن ومنهجه المعتمد على الحجة العقلية والهدي الخلقي الإلهي.

[63] هذا فضلا عن كون الرسول لم يحدد تعيينا فعليا وحيدا لكيفيات العبادة الجزئية بل عدة أوجه كما في هيأة المصلي وضعا لليدين على الصدر أو سبلهما إلخ... وتعددها يعني أن الكيفيات من التيسير ولا تفيد الحصر في ما حصل منها إلا تبركا. وكل خلاف حول هذه المسائل هو من المماحكة التي تفيد عدم احترام المرء للدين بدل حرصه عليه خاصة والجميع يعلم أن الأمر كله في العبادة يدور حول النية وصدق التوجه مع تغليب عفوية الفطرة والمقاصد الجوهرية على الشكليات غير المقومة للعبادة ذاتها أعني التوجه الصادق لوجه الله دون سواه. فكل الكيفيات متساوية القيمة من حيث التعبد الخالص ما خلت من قصد التحريف أو التغيير المجاني الذي يعارض التبرك بالاقتداء بالرسول الأكرم. لكن ما يضفي على المجمع عليه منها أهمية أكبر ليس تعبديا إلا بمعنى تفضيل عناصر التوحيد السلوكي في الجماعة على عناصر التفريق لأن في ذلك قوة للأمة فضلا عن التبرك بمحاكاة الرسول. فيكون ذلك من المتممات أي من جنس ما يقول القرآن عن العبادة الصادقة عندما قال بعد تغيير القبلة: ﴿1. لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ(-أي اختيار القبلة ليس هو المهم لأنه أينما تولوا فثم وجه الله بل هو القيام بما يرمز إليه التعبد) 2. وَلَـكِنَّ الْبِرَّ(-حقيقة التعبد) مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ والضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَـئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾[البقرة 177].

[64] وليس من الاتفاق أن يكون الحُكم دائما متقدما على الكتاب في كلام القرآن على مقومي النبوة: الحكم والكتاب. والحكم ليس مقصورا على وظيفة الحكم بين المتنازعين لأن هذا من ثمرات الحكم بالمعنى المقصود في الكلام على النبوة: إنه ملكة الحكم عامة من حيث هي القدرة على تقويم الأمور ومن ثم إدراك الحقائق المشروطة في كل تقويم

بما فيها التقويم المشروط في حسم النزاعات بين الأطراف عند أداء وظيفة الحكم. وهذا النوع من الحكم المقدر للأمور بخلاف ملكة الحكم بالمعنى المنطقي ليس مجرد وصل بين التصورات لتأليف القضايا التي هي دون الاستدلال بل هو الحكم المتقدم على الاستدلال والقضايا والتصورات لأنه التلازم بين الفرقان المدرك لما في الوجود من تصوير والوجدان المدرك لما فيه من مدد جارف لكل تحديد صوري: والأول هو ملكة تلقي القدر (= الذي يحدد الكيفيات الجوهرية أو الهويات) وفهمه والثاني هو ملكة تلقي القضاء (= الذي يمد الهويات بالمقوم الوجودي أو الإنيات فيجعلها ليست مجرد هيأة صورية في الأذهان بل كيان متعين في الأعيان له حقيقة القوى في الوجود الفعلي ولا يقتصر على أسمائها المشار إليها في عبارة الماهية) وفهمه وكلاهما معنى واحد هو الإنصات للقضاء والقدر لفهمهما شرطا في عملية العلم الرمزية وفي عملية العمل الفعلية.

[65] وهي ليست نموذجية بأعيانها بل بصفاتها الكلية: فليس عين المضمون الاجتهادي والجهادي هو النموذج بل صفات فعل الاجتهاد والجهاد في صلتها بصفات الحدث المجتهد فيه أو المجاهد. مثال ذلك: كيف فهم الرسول فلسفة الحرب القرآنية وكيف طبقها خلال علاقات الدولة الناشئة مع محيطها المباشر وغير المباشر؟ هل كانت الحرب تتصف بالانتقام والعدوان؟ هل كانت تتجاوز كونها أداة سياسية محكومة بأخلاق القرآن؟ إلخ...

[66] وهذه الإضافة مهمة جدا. فلا يكفي لقبول الخبر أن يكون قد صمد أمام النقد العلمي الخارجي (لأمانة الرواية) والداخلي (لمعقولية المتن) بل لا بد من إضافة الحروز التي ذكرها القرآن حول أخلاق الرسول ومنهجه في التبليغ وخاصة في التعليم والتطبيق اللذين هما وجها منطق السياسة المحمدية التي هي مطلوبنا. ولعل هذا هو أهم منطلقات ابن قيم الجوزية في تنقية الحديث من الشوائب. فكل ما نفاه القرآن عن النبي ونبهه إليه

لا ينبغي أن يكون موجودا في السنة ما هو من جنسه أو ما هو من شروطه أو ما هو من نتائجه لأنه لو كان حقا موجودا لورد ذكره في القرآن فضلا عن كون الزعم بمثل هذه الأشياء يفترض الرسول لم يطع أمر الله الذي نبهه إلى ذلك وهو ما لا يمكن تخيله ممكنا حتى مجرد التخيل بدليل ورود هذه التنبيهات في القرآن: فلو كان النبي ممن يمكن أن يعصي أمر ربه لما اصطفاه الله أولا ولحذف التنبيهات من الوحي الذي بلغه ثانيا ولما كان أهم المحاذير النقدية القرآنية للكتب السابقة هو التحريف أخيرا.

[67] من دون هذا التأسيس يصبح الختم ممتنع الفهم فتكون عقيدة الوصية ضرورية. فإذا كان القرآن الكريم قد فسر التحريف في سورة آل عمران بعلتين هما جنساه أعني:

التحريف الذي يصدر عن السلطة الروحية (=سلطة هامان ومنها نظام السلطة الكنسية المستبدة بالجماعة روحيا).

والتحريف الذي يصدر عن السلطة الزمانية (=سلطة فرعون ومنها نظام السلطة السياسية المستبدة بالجماعة ماديا).

وكانت السلطتان لا يمكن إلا أن تقوما بهذا التحريف ما لم تستبدلا بسلطة متعالية عليهما وخالية من فسادهما الجوهري فإن التحريف لن يتوقف فيصبح الختم مستحيلا لأن توالي الرسالات علته تدارك التحريف كما هو بين من القرآن الكريم. والحل القرآني هو المؤسستان البديلتان:

مؤسسة التواصي بالحق التي هي مؤسسة اجتهاد الجماعة في العلم النظري والعملي.

ومؤسسة التواصي بالصبر التي هي مؤسسة جهاد الجماعة في العمل بهذين العلمين.

وكلتا المؤسستين لسوء الحظ لم تتحقق في تاريخ الحضارة الإسلامية. فالاجتهاد صار فرض كفاية وحصر في الفقهاء. والجهاد صار فرض كفاية وحصر في الحامية. فعدنا

بذلك إلى تأسيس ما يؤدي دور هامان وفرعون أعني طبقة رجال الدين وطبقة العسكر في حين أن معناهما الحقيقي في القرآن الكريم أنهما فرض عين حتى يشمل الاجتهاد كل وجوه الحياة لعلم الحقيقة وكل مسلم ليطلبه ويعم الجهاد كل تحقيقات الحضارة وليس الدفاع فحسب فيسهم فيه كل مسلم يعمل بالحق على علم به. فكان إذن من مقتضيات الختم أن يحقق الرسول ذلك بالنموذج الحي: لم يكن سلوكه التعليمي والتطبيقي (=سياسة الرسول) إلا تطبيقا حرفيا للآية 38 من الشورى التي سيأتي تفسيرها التفصيلي لبيان طبيعة المؤسستين اللتين تحددت طبيعتهما بما في فعلي النظر والعمل من صيغة الاشتراك وهما تعوضان الكنيسة الهامانية والدولة الفرعونية اللتين كانت بيزنطة وفارس تعملان بهما واللتين لو كان أخذهما والعمل بهما في الدولة الإسلامية مشروعين لكانت الثورة الإسلامية سدى. لكننا نذكر بصورة جملية كيف حددت سورة الشورى في الآية 38 الحل القرآني لمسألة الحكم التي يزعم الكثير من المجادلين أن الإسلام لم يحدّدها: فهي قد نسبت السلطة بفرعيها إلى الجماعة فجعلت آليتها التشاور وأحاطتها بسلطة الجماعة الروحية رمزا إليها بالصلاة وبسلطتها الزمانية رمزا إليها بالإنفاق من الرزق وأسست كل ذلك على الاستجابة للرب: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[الشورى 38].

[68] ويمكن أن نحسم قضية جوهرية ذات صلة بالقرآن نفسه وبأفعال الأمة في لحظة التأسيس. كل المشكل الذي يطرحه السفهاء من المشككين في صحة القرآن كله أو بعضه سببه تصور المسلمين بعد نزول القرآن يعيشون كما كانت العرب تعيش في الجاهلية: بغير نظام أو تخطيط وتناسق بين النظر والعمل رغم أن النظر تقدم في الثورة القرآنية على العمل بنصف المدة النبوية! فها أنت أمام نص أهم نقد يوجهه لأهل الكتاب هو التحريف وأهم أمر لتنظيم شؤون الحياة يوجهه إلى المسلمين هو كتابة أي شي في المعاملات مهما كان تافها. ومع ذلك تجد من يشكك في أن القرآن كان يكتب بالتوازي

مع النزول زاعمين أنه كان موجودا في صدور الرجال فقط وذلك لخلطهم بين عملية توحيد نسخ القرآن المتأخرة لتخليصها من الخلافات الطفيفة في بعض الآيات نطقا أو كتابة (تقريبية لما نعلم من الحال التي كانت عليها وما طرأ عليها من تطوير لاحقا من أجل تدقيق كتابة القرآن وقراءته كالإعجام) أو حتى ترتيبا بمقتضى القراءة من غير الكتاب المدون الخلط بينها وبين كتابة القرآن التي هي موازية لنزوله. والغريب أن هؤلاء المشككين يزعمون أن المسلمين قد حاكوا أهل الكتاب في كل شيء إلا في هذه: كان كتاب اليهود والمسيحيين مكتوبا ومحفوظا لكن المسلمين شذوا عن ذلك واكتفوا بالذاكرة دون الكتابة! ولنا على سخافة هذا الرأي خمسة أدلة عقلية تغني عن الأدلة النقلية رغم كونها من جنس التواتر المطلق ورغم ما فيها من مزيد دلالة.

والدليلان الأولان من القرآن نفسه. وقد ذكرناهما أعني:

دليل تنبيه القرآن لما وقعت فيه الأمم السابقة من تحريف لكتبها والمعلوم أنه لا شيء يمنع مثل هذا الأمر كالكتابة والانتشار المكتوب الذي يحول دون الانتحال والتغيير.

ودليل الدعوة الأكيدة لتدوين المعاملات مهما كانت تافهة حتى إن الآية المتعلقة بأهم مقومات التحقق من المعرفة والحقوق أعني الشهادة والتي هي أطول آية اعتبرته الأساس في منع التلاعب بهما.

فلا يعقل أن يحذر النص من التحريف وأن يؤكد على كتابة كل شيء في المعاملات مهما كان تافها ولا يُأمر مبلغه بأن يكتبه وأن يأمر بكتابته وأن يكون المبلغ أمينا ثم لا يفعل.

والدليلان العقليان المواليان أستمدهما من سلوك الرسول والصحابة في لحظات التأسيس المفصلية. فلنفرض جدلا أن الرسول لم يأمر الصحابة بكتابة القرآن فكيف إذن نفهم أمره إياهم بعدم كتابة الحديث؟

ألا يعني ذلك نهيا عن شروع بعضهم في كتابته بقصد تعميم أمر سابق هو كتابة الوحي وهذا هو الدليل العقلي الثالث؟

والدليل العقلي الرابع: إذا كان أبو بكر قد اضطر إلى تذكير عمر بآية: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ...﴾ [آل عمران 144]

هل كان يمكن أن يبقى عمر بعد ذلك معتمدا على الذاكرة وقد خانته في أحرج لحظة من حياة الأمة حتى لو تصورناه لم يكن مالكا لنسخة مكتوبة من القرآن الكريم؟ كيف يكون عمر مؤسس الديوان -وذلك يعني إدخال التدوين في الشأن الدنيوي الذي هو تافه بالقياس إلى الشأن الأخروي فضلا عن كون القرآن جامعا بين الشأنين - ثم يهمل كتابة القرآن الذي كان دستور الدنيا والآخرة؟

5. أما الدليل الجامع فهو أن القرآن اسمه الكتاب وهذا الاسم يطلق على نصوص الأديان الأخرى التي لم تكن شفهية بل مكتوبة ومحفوظة ومحروسة من قبل مؤسسة وظيفتها العناية به! ثم إن "الكتاب" ليس مجرد اسم بل هو عقيدة وجودية تعتبر عين الوجود التام هو كونه مكتوبا بكل مستوياته حتى إن الله يكتب على نفسه والحساب يكون بوزن الكتب والسجلات التي تدونها الملائكة في كل آن! وبذلك يتبين عقلا أن كل السخافات التي تقال عن صحة القرآن وكتابته المتأخرة من أوهام الموتورين الذين يقيسون القرآن بكتابي اليهود والمسيحيين حتى يصح لهم دعوى أنه مثلهما قد شابه التحريف والتاريخ: أي إن ما حصل لهؤلاء ينبغي أن يحصل مثله للمسلمين حتى لو كان أول كلام القرآن هو التنبيه إلى حصول التحريف وضرورة كتابة أي شيء مهما كان تافها. و الرد على مثل هذه المواقف السخيفة لا يحتاج إلى جهد عقلي كبير فضلا عن الأدلة النقلية التي يمكن الاستغناء عنها لولا عناد السفهاء.

ويمكن أن يأتي اعتراض مقبول: إذا كان ذلك كذلك فلم اضطر المسلمون إلى التوحيد بين النسخ؟ لهذه المسألة عدة علل مادية مثل: تخلف الكتابة من حيث ضبط النطق والتمييز بين الحروف وقلة النسخ وكثرة الاعتماد على الذاكرة الموروث عن الجاهلية فضلا عن العلل المادية الأخرى التي تنتج عن فروق النطق بين العرب وبين الأفراد إلخ.. لكن أهمها الجواب القرآني الذي جاء في الكلام الصريح عن نسخ الآيات أو إنسائها أو حتى تبديلها. ولعل أوضح الآيات في الباب هي: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُواْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [النحل 101]. فهذا

يعلل الاختلاف الطفيف بين النسخ وهو اختلاف أدى إلى ضرورة التخلص منه لئلا يتسع بمرور الوقت. والتخلص منه لم يكن بحذفه بل بتحديده ورصده وإثباته إذا ثبت بإجماع أنه سمع من الرسول نفسه مع تطبيق معايير الشهادة القانونية في هذا الضبط: أن يشهد شاهدان عدلان على الأقل. فبعض المسلمين يمكن أن يكون قد اطلع على ما لم يطلع عليه البعض الآخر عند حصول النسخ أو الإنساء أو التبديل فكان حفظه أو نسخته مختلفة عن الحفظ والنسخ الأخرى. وكما أسلفنا فإبقاء المسلمين على هذه الاختلافات الطفيفة في مناقشاتهم العلمية دليل على الصحة وليس على الوضع إذ لو كان في الأمر نحل لما وقع الاعتراف بالاختلاف أصلا: وكل ما تجده في كتب المستشرقين حول هذه المسائل مستقى من نقاشات علماء المسلمين الأفاضل إذا كان موضوعيا ونزيها. وما عداه من أقوالهم آراء شخصية بمعايير عصرهم مصدرها الأساسي محاولة تعميم صفات التحريف التي توجد في الأناجيل والتوراة على القرآن لعدم قبولهم بأن يكون كتاب المسلمين شاذا من هذا الوجه (رغم ما ينعتونه به من شذوذ في الكثير من الوجوه خاصة ما يظنونه نقائص وهي عين الكمال عند فهم حقيقة الرسالة التي تنظر إلى الإنسان من حيث هو كائن سوي يجمع بين القانونين الطبيعي والخلقي) ولا سيما أنه تقدم على محاولاتهم العلمية المتأخرة ببيان التحريف فيها منذ نزوله وهو ما حصنه ضد التحريف.

[69] نكتفي الآن بذكر هذه الأشكال الحضارية الخمسة دون مزيد شرح لأن علاجها ينتسب إلى المقدمات النظرية في الكتاب الثاني الخاص بالتأسيس النظري للمحاولة:

1-الحضارة التي يغلب عليها الذوق (لأن مشكل الرزق لم يطرح بعد بحدة تقدمه عليه)

2-والحضارة التي يغلب عليها سلطان الذوق (لأن التنافس عليه بدأ يصبح مشكلا)

3-والحضارة التي يغلب عليها الرزق (لوصول الإنسان إلى الندرة).

4-والحضارة التي يغلب عليها سلطان الرزق (لشروع الإنسان في علاج مشكل الندرة).

5-والحضارة الجامعة التي تحقق التناسق بين هذه الأبعاد المقومة لكل عمران من حيث

هو استعمار للأرض من المستخلفين بمقتضى قيم القرآن التي تحقق الوحدة الإنسانية في المعمور من العالم كله (لتبين الإنسان التداخل بين كل مشاكل الوجود المشترك داخل الجماعة نفسها أو بين الجماعات). والقانون الحاكم في هذا التوالي هو طبيعة العلاقة بين القانون الطبيعي و القانون الخلقي والتناسب العكسي بين ما يدين به الإنسان لما توفره الطبيعة ولما يوفره لنفسه بديلا منها. وليس هذا المنطلق في العلاج مجرد فرضية بل هو معطى يثبته التاريخ الحضاري. فليس من الصدفة أن تكون نشأة الحضارات كلها قد كانت في الأماكن الخصبة بمقتضى هذا القانون بحيث إن نشأة الحياة الجمعية كان شرطها ألا يكون مشكل الرزق على حال تؤدي إلى الحرب عليه بل ينبغي أن يكون قد كان على حال تساعد على التعاون من أجله. ثم بالتدريج يأتي مشكل الندرة الفعلية أو التوقعية فيصبح الإنسان محتاجا إلى تعويض ما يستهلكه من الطبيعة بما ينتجه بأدواته التي مجملها يكون الحضارة المادية المشروطة بأن يكون قد تأسست قبلها الحضارة الرمزية والروحية التي تجمع ولا تفرق. ولعل رمز «الخروج من الجنة» يشير إلى مثل هذه النقلة. فتكون الحضارة الأولى إذن الحضارة التي يقل فيها دور المشكلات التي يطرحها الرزق ثم يتزايد دوره بتزايد الندرة الفعلية أو التوقعية. فيكون الهم الأول قبل ذلك قد كان ذوقيا ثم يتحول الذوق بالتدريج إلى سلطان وأساس سلطان فيتكون الوازع التربوي والخلقي. ولما يصبح الرزق منبع المشكلات ننتقل إلى حضارة الرزق أو الصراع عليه فيصبح الرزق سلطانا وعندئذ يتكون الوازع السياسي والمادي. وباجتماع هذه الشروط تتميز آلية عمل العمران: فصورته تكون ذات وجهين رمزي هو التربية وأصلها السلطان الرمزي أو الدين ومادي هو الحكم وأصله السلطان المادي أو السياسة ومادته تكون ذات وجهين رمزي هو الثقافة وأصلها الإبداع الرمزي ومادي هو الاقتصاد وأصله الإبداع المادي. وباجتماع هذه العناصر يصبح الإنسان قادرا على تعويض التناقص المتزايد لما توفره له فلا يتصرف تصرف المستخلف فيها الذي يرعاها بل المفسد لها. وعندما يبلغ ذلك الذروة نصل إلى الدليل القاطع على صحة ما دعا إليه القرآن: عندما تتبين آثار

الفساد في الأرض يدرك الإنسان بالعين أن الاستخلاف من حيث هو رعاية الكون ينبغي أن يكون مضمون الرسالة الخاتمة التي تتوجه للإنسانية التي تتعولم خلقيا وليس ماديا فحسب، فتكون أسرة واحدة تجمعها آية التعارف القرآنية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[الحجرات 13].

[70] ولا بد هنا من تحرير مفهوم محير في التاريخ الإنساني لم يتضح إلا بفضل التصور القرآني للزمان التاريخي: فهو قد بين أن الزمان الإنساني مخمس الأبعاد وليس مثلثها كالزمان الطبيعي. فهو في الحاضر حدث وحديث متطابقان (اللحظة الحية من التجربة المحمدية: القرآن كان حديثا حدثا) يصدران عن الماضي من حيث هو حدث مصحوب بحديث منفصلين (كل الماضي الروحي من حيث هو حدث ثم من حيث هو كما يقصه القرآن: حديثٌ عن حدثٍ حدثَ وانقضى) وعن المستقبل من حيث هو حديث وحدث منفصلان (كل المسار الإنساني كما سيحصل وكما ينبئنا به القرآن وكأنه ماض وليس مستقبلا لأن علم الله فوق الزمانية نفسها: حديثٌ عن حدثٍ لم يحدث بعد). فالزمان الطبيعي كما هو معلوم مثلث الأبعاد الحاضر يحيط به الماضي قبله والمستقبل بعده وهو ذو اتجاه واحد بسبب مبدأ عدم الرجع الزماني. لكن زمان التاريخ الإنساني ليس هو كذلك بل إن ازدواج حصوله الرمزي والفعلي أو كونه حدثا مصحوبا بحديث أو حديثا مصحوبا بحدث يجعله مخمس الأبعاد تماما كما هو الأمر في القرآن الكريم. فالماضي والمستقبل يتضاعفان لانفصال الحدث عن الحديث بالتقديم والتأخير ولا يبقى واحدا إلا الحاضر لأنه رمز حي لا ينفصل فيه الرامز والمرموز رغم كون وحدتهما وحدة غير مستقرة كما هو معلوم لأنها ملتقى ازدواجي الماضي والمستقبل المذكورين. ومن هذا الازدواج المضاعف يأتي كل إشكال الوجود الإنساني. فإذا كان حدث الماضي قد حصل وانتهى حتى وإن ظل مفعوله في المتصل الحضاري العميق فإن حديثه يبقى دائم الحياة

وهو يتغير بمقتضى مشاغل الحاضر فيغير معاني الحدث الماضي الذي لا نعلم كيف يؤثر بذاته لأن المعلوم من أثره الواعي يكون بأثر حديثه والمجهول من أثرة اللاواعي يمكن أن يعتبر الدوافع العميقة لتعدد تأويلات الحديث للحدث. وحديث المستقبل يمكن اعتباره مثل حدث الماضي من حيث عدم استقرار المعنى. فهو استراتيجية الفعل في المستقبل. ويمكن لهذه الاستراتيجية أن تكون واضحة الصياغة لكن خروج الحدث المقبل منها غير محدد. وذلك هو نوع الإشكال الثاني. **فيكون حديث الماضي وحدث المستقبل هما جوهر اللاتحدد والإشكال في التاريخ الإنساني.** وهذا الإشكال يلتقي في لحظة الحاضر فيكون مصدر القلق الوجودي الذي يعيشه كل إنسان وقد يصبح يأسا وجوديا وقولا بالعبث عندما ينحط الوعي فيفقد صاحبه الإيمان الذي يعطي النفس الاطمئنان والأمل الذي هو أصل العمل. والمشكل كل المشكل أن حديث المستقبل يكون دائما منطلقا من فهم الحاضر لحدث الماضي بتوسط حديثه في الحاضر وحدثه يكون دائما منطلقا من اللاواعي من أثر حدث الماضي في التقاليد والأخلاق والذهنيات التي يصعب تغييرها بمجرد تأويل حديثه. ونحن المسلمين ما زلنا نعاني من مرض عضال هو التشويش على هذه العملية من قبل أولئك الذين يريدون أن يعتبروا هذا الصنيع الذي تتقوم به كل الحضارات أمرا ينبغي تركه وتعويضه باستيراد حاضر ومستقبل استيرادا يسمونه لحاقا بركب الحضارة أو تحديثا لكأن ذلك يمكن أن يحصل دون أن يكون نابعا من العملية التي وصفنا والتي هي عين حياة الحضارة والأمة: **يريدون قتل الكيان الإسلامي باستيراد بروتازات يعتبرونها بدائل حقيقية في حين أنها قتل لعقل الأمة ووجدانها.**

[71] وبذلك يتحقق شرطا الفاعلية الإنسانية تعبيرا عن قانون يجعل التلازم بين الرمزي والفعلي شرطا في كل أحداث التاريخ الإنساني الذي لا يقبل الرد إلى أحدهما فلا يكون طبيعيا دون الخلقي أو خلقيا دون الطبيعي. فالقص الرمزي لا يصبح مؤثرا إلا إذا تحققت منه عينة حية في تاريخ الأمة. والتاريخ الفعلي لا يصبح مؤثرا إلا إذا صار قصا رمزيا في وجدان الأمة. وهذا التعاكس بين الرمزي الذي يجب أن يتعين ليفعل والفعلي

الذي يجب أن يترمز ليفعل قانون كوني يمكن أن ندعي اكتشافه من خلال فهم ما يجري في التجربة الإسلامية من حيث علاقتها بالقرآن من حيث هو حديث في حدث صار حدثا تحول إلى حديث لا شيء يحدث في تاريخ الأمة من بعده من دون فعله سواء كان هذا الشيء معه أو ضده.

[72] قد يتصور البعض أن حصول التوازن يعني توقف الحركة ومن ثم فهو سكون الموت. كلا. إنما الشأن يتعلق بانتقال الحركة المناوسة بين الاقتراب والابتعاد بالتيامن والتياسر حول القيم إلى الحركة المتصاعدة نحو القيم ومن ثم إلى حركة لمقاومة الطغيان في السلطانين الزماني والروحاني أعني احتكامهما إلى القانون الطبيعي بدل الاحتكام إلى القانون الخلقي: لذلك اعتبرنا مسألة هذا الجزء رأس المخروط أو الهرم وليس مجرد مركز على سطح: ذلك أن الأمر يتعلق بالتخلص من الإخلاد إلى الأرض والقانون الطبيعي مرة باسم نفي الدنيا نفاقا ومرة باسم نفي الدين عنادا والصعود نحو السماء والقانون الخلقي دون الانطلاق من التنافي بين الدنيوي والديني بتقديم وتأخير لأحد المبدأين.

[73] حتى إن فساد سلطان الذوق الرمزي (الحياة الروحية بين آدم وحواء) كان سببه سلطان الذوق المادي (الأكل من الشجرة المنهي عنها). وهذا الرمز مؤشر مهم لأننا سنرى أن الذوق والرزق كليهما ذوا بعدين رمزي ومادي حيث إن التداخل بين وجهي الذوق ووجهي الرزق هو الذي سيؤدي إلى كل الجدلية الناقلة من أحدهما إلى الثاني ومن ثم من التكامل والتنافي بين شروط قيام الفرد وشروط قيام النوع وتردد قيام الجماعة بين النوعين من الشروط: وتلك هي المعضلات التي يعالجها القرآن في استراتيجيته التوحيدية وهي المادة الأساسية لكل تشريع في العمران البشري سواء كان التشريع سماويا أو وضعيا.

[74] وهذا المبدأ الأسمى هو الذي تعود إليه كل عناصر الاستراتيجية سواء طبقت أو لم تطبق لأنه فاعل بالإيمان وفاعل بالكفران. فبالإيمان يكون الإنسان قد ارتفع إلى مستوى الأمر (التكليف والحرية) وبالكفران يبقى الإنسان مقصورا على عالم الخلق (التسخير والضرورة) وذلك هو معنى : يأكلون كما تأكل الأنعام. وشرط الخيار الأول هو أصل السياسة بالمعنى الذي يجعل العمران الإنساني يتحرر من استفراد الضرورة به فيسمو إلى الحرية. وهذا كله و بهذا المنطق ذاته تتضمنه الآية 38 من الشورى كما نبين في ما يلي: 1. ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ ﴾ (-المبدأ) 2. ﴿وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ (-رمزا لخيار الإيمان)3. ﴿وَأَمْرُهُمْ ﴾ (-النظام السياسي لأن المعنى هو الأمر عامة وهو أمر الجماعة إذ الضمير ينوب عن الجماعة) 4.﴿ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ (-كيف تدير الجماعة نظامها السياسي؟) 5. ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾(-رمزا لحل المسألة الاقتصادية الاجتماعية التي هي علة عودة الناس إلى التاريخ الطبيعي بسبب الصراع على الرزق).

[75] والمعادلة الإطارية لهذه الحصيلة المعقدة باتت غير مفهومة للقبول بأن التاريخ الطبيعي هو حصيلة التفاعل بين كيان الإنسان العضوي من حيث هو جماعة والمحيط الطبيعي الذي هو العالم المادي لا غير ورفض الأمر نفسه بالنسبة إلى التاريخ الخلقي. وفرضيتنا هي أن التاريخ الخلقي هو أيضا حصيلة التفاعل بين تاريخ الإنسان الخلقي من حيث هو جماعة ومحيط خلقي هو العالم الروحي له ما للمحيط الطبيعي من الوجود الخارجي والتأثير الحقيقي. والمحيط الخلقي ليس هو الثقافة أو الأخلاق الموضوعية بالمعنى الهيجلي بل هو ما وراءها الذي ليست هذه الأخلاق في نسبتها إليه إلا كالتصور العامي للعالم الطبيعي في نسبته إلى حقيقته في الأمر نفسه وراء تصوره الشعبي. فلا يكون التاريخ الخلقي مجرد عامل ذاتي في أذهان أصحابه بل هو عالم من الحقائق التي لها قيام ذاتي تام ومؤثر من خارج كذلك. فيكون التاريخ الحضاري حصيلة الحصيلتين.

وكون الحصيلتين تثمران حصيلة تعلو عليهما يعني أن وراءهما مبدأ يشدهما فيصل بينهما بما يجعلهما تتفاعلان تفاعلا مثمرا لا يقبل الفهم بواحدة منهما دون الأخرى: والرمز الديني لذلك في الإسلام هو التلاحم الذي لا ينفصم بين الدنيوي والديني: وهي لعمري ثورة لم يدرك الناس معناها بعد وخاصة بعد أن أفسدها الإفراط الذي حصل في سعي الإصلاح المسيحي إلى تقليد الإسلام ردا على المسيحية الوسيطة فآل به الأمر إلى عكس الموقف المسيحي التقليدي منتقلا بالتدريج من نفي الدنيا باسم الدين إلى نفي الدين باسم الدنيا: العلمانية الغربية هي المسيحية الوسيطة و قد قُلبت رأسا على عقب.

[76] والبحث فيها يسمى:«نظرية العناصر» أي الحدود البسيطة التي تربط بينها شبكة العلاقات والقوانين التي تطلبها الاستراتيجية. ويقابل ذلك في نظرية النسق العلمي الحدود البسيطة التي تتقدم على قواعد تأليفها أو علم نظمها.

[77] والبحث فيها يسمى:«نظرية التأليف» أي القواعد التي تحدد كيفيات الربط بين العناصر للوصول إلى القوانين والحقائق المطلوبة في العلم المعين الذي تنتسب إليه هذه العناصر والعلاقات. لكننا في الحالتين حالتي العناصر والعلاقات لسنا بصدد البحث في مجال علمي بل في مجال ما بعد علمي: أي في شروط العلم والمعلوم وليس في القوانين العلمية العينية التي تخص معلوما محددا لأن ذلك هو مطلوب البحث في الظاهرات نفسها وليس في إطار شروط إمكانها وأفق فهمها. وفي حالتنا هذه فإن ذلك ينتسب إلى علم العمران والتاريخ الحضاري من حيث هو ذو دور في تكوين نفسه بما له من فاعلية حرة وواعية والتاريخ الطبيعي للإنسان من حيث هو نوع من أنواع الحيوان.

[78] فلا يكون موضوع المعرفة أحد الموجودات بعينه بل شروط المعرفة العلمية ذاتها أيا كان الموضوع وأيا كان العلم وفي هذه الحالة شروط الوجود الإنساني من حيث هو معلوم ومن بينها وعيه بوجوده وتعامله معه تعاملا مترويا أو غير مترو بصورة عفوية

أو حتى لا واعية وغاية هذا الوعي الوعي العلمي الذي يبقى دائما دون الإحاطة بوجوده فضلا عن الوجود عامة.

[79] فلا يكون موضوع السرد أو القص موضوعيا بعينه بل شروط القص والسرد ذاتها أيا كان الموضوع وأيا كان الفن القصصي. وفي هذه الحالة شروط التعبير عن الوجود الإنساني من حيث هو مقصوص ومن بينها وعيه بقصه أو بحديثه عن حدوثه لأن الحديث جزء لا يتجزأ من الحدوث بل هو في الأغلب علة الحدوث إيجابا وسلبا كما في: «ألف ليلة وليلة» حيث يكون القص هو الحائل دون نهاية الحياة فتتواصل بتواصله!.

[80] معنى المعنى ليس مجازا في مقابل الحقيقة بل هو الشرط الضروري والكافي لكي يتعالى الخطاب على ضروب التعبير اللساني ذي الدلالات الخاصة دائما إلى ضروب التعبير الكوني ذي الدلالات العامة. فإذا كان الإسلام ينفي أن يكون الوحي مقصورا على أمة دون أمة وكانت الرسالات من حيث الجوهر واحدة، اللاحقة تذكير بالسابقة فمعنى ذلك أن الفروق اللسانية بين الأمم ثانوية وأن مضمون الرسالات واحد. فيكون الحاصل أن المضمون الواحد يقال بعدة ألسن لأن لكل أمة رسولا بلسانها وتكون الأساليب اللسانية المختلفة أمرا ثانويا في فهم دلالات النصوص المقدسة: فكيف نصل إلى هذه الدلالات الواحدة والتي ليس تاريخيا فيها إلا أساليب تبليغها؟ ذلك هو المشكل الذي لا يمكن من دون حله أن يفهم كيف يمكن للقرآن أن يكون رسالة كونية رغم كونه بلسان أمة معينة. ويمكن علاج هذه المسألة العويصة بحل مشكل العلاقة بين المعنى ومعنى المعنى لأن الأول من مجال الألسن المختلفة والثاني هو الوحيد الذي يتعالى على اختلاف الألسن.

ويقتضي ذلك ألا تكون العلاقة بينهما علاقة حقيقة ومجاز بل علاقة قانون بأحد أعيان تحققه: ولما كانت سنن الله لا تتبدل ولا تتحول فالكلام ليس على قوانين بالمعنى الإنساني فتكون من وضع الإنسان وتاريخية حتما بل بالمعنى الإلهي وهي إذن قوانين

متعالية على التاريخ ولنقل عرضا إن ذلك كان من أهم اعتراضاتنا على القول بالإعجاز العلمي لامتناع علم الغيب ولامتناع التاريخية على السنن: قوانين الغيب لا تعلم وهي غير تاريخية والقوانين الوضعية تاريخية. وعلاج الوصل بين المعنى ومعنى المعنى أمر ضروري لئلا يكون الثاني تحكميا كما يتصور القائلون بنظرية المجاز وبالتأويل اللامشروع. وهذا العلاج ممكن بطريقتين:

أولاهما: هي الترجمة من اللغة الطبيعية إلى اللغة الصناعية كما نفعل عندما نصوغ مشكلا في معادلة رياضية بالرموز الرياضية التي تتحرر من الخصوصيات اللسانية. وهذا أمر تشترك فيه كل العلوم ومن ثم فتجاوز الكلية العلمية للخصوصية اللغوية أمر لا يمكن أن يجادل فيه أحد.و هذا هو الصوغ المثالي.

والثانية: أكثر تجريدا من هذه الطريقة وهي الصوغ الأمثولي الذي يترجم اللساني الطبيعي واللساني الصناعي (العلمي نفسه) في مناظر مرسومة وأفعال درامية تصنع عالما أمثوليا يصبح معينا للعلاج من جنس علاجنا للعالم الطبيعي الذي تدركه حواسنا لكنه لا يدرك بالحواس إلا من حيث معناه المشهود وليس من حيث معنى معناه اللامشهود. ومن خاصيات الأسلوب القرآني الجمع بين الصوغين المبالي الذي هو أصل العلم و الأمثولي الذي هو أصل العمل و كلا الأصلين يمثل جوهر الإبداع الرمزي

فتكون المعادلات الرياضية والأباديع الأدبية كلاهما قابل للترجمة إلى هذا العالم الذي يبدعه الصوغ الفني أو عالم الإبداع الفني في نص القرآن كما نبين في بعض الشروح الواردة في هذه المحاولة. ذلك أنه من دون هاتين النقلتين لا يمكن أن نصدق دعويي القرآن الكريم أعني الكونية والختم. فمن دونهما يكون القرآن فاقدا لكوني المعنى ومنحصرا في دلالة المعنى الأول الذي هو خاص باللسان العربي (بل هو حتى في اللسان العربي لا يمكن أن يكون إلا معنى متجاوزا لما يتصوره الناس الدلالة الحقيقية في حين أنه الاستعمال الغالب في التصور الغفل وليس المعنى الحقيقي إذ لا معنى لمعنى حقيقي للرموز إذ هي جميعا تواضعية أوتوقيفية الدلالة). فعندما يترجم القرآن إلى الاستدلال المنطقي

الرياضي (المثل) وإلى الأسلوب الروائي (الأمثال) ندرك لغته الكونية التي تتجاوز الفهم العيني اللساني العربي كما بينا في كتاب: «الشعر المطلق والإعجاز القرآني» دار الطليعة بيروت 2001م). وحتى يتضح المعنى أكثر يرجى من القارئ الرجوع إلى مقالنا حول: «فلسفة ترجمة الفلسفة» الصادر في: «إسلامية المعرفة» أو الصورة الأكمل من البحث في كتابنا: «صوتنا للفلسفة والدين» الصادر عن دار الفرقد، دمشق، 2007م.

فعندما أقول: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه5] يكون المعنى جلوس الله على العرش، لكن نص القرآن يقول: إنه استوى على العرش يدبر الأمر وذلك هو معنى الألوهية المشرعة للمكلفين بخلاف الربوبية الخالقة للموجودات. وهذا هو معنى المعنى وهو ليس مجازا لأن الله يشرع حقا وإذا صح أن في الأمر مجازا فهو المعنى الأول الذي طبق على القرآن تشبيها مقلوبا بين التدبيرين تدبير من ليس كمثله شيء وتدبير الملوك فعبر عنهما بما يرمز إليهما أعني الجلوس على الكرسي المشهود عند ملوك الأرض. وبين أن الجلوس على الكرسي لا يمكن أن يكون حقيقي الدلالة على التدبير حتى عند ملوك الأرض: لأن الملوك لا يدبرون بالجلوس و إذن فلا علاقة حقيقية بين الجلوس والتدبير. فلكأن النص أعطانا المعادلة التالية: (1-خلق الله العالم في ستة أيام+ 2-ثم استوى على العرش يدبر الأمر) = (1-الله يخلق العالم)+(2-الله يحكم العالم). ومثلما أننا لا نستطيع تعيين كيفية الخلق فلا يمكن أن نستطيع تعيين كيفية الحكم حتى وإن كنا نضرب منه مثال الصانع للأول ومثال الملك للثاني: فليس للإنسان طريقة أخرى للتعبير عن المعاني عدا قيسها بما يجربه بحسه من عالمه. وهذا كله حقيقة عند الكلام عن الله وما نقوله عن الصانع والملك أمثلة تعين المعنى المجرد لكليل الإدراك. ليس في النص القرآني شيء من المجاز أو هو عند اعتبار التعبير اللساني الخاص بأمة دون أمة ضرب من التعبير المجازي الخاص بالعرب في تمثيلهم لحقيقة كونية فلا يكون مجازا بالإضافة إلى الحقيقة المعبر عنها بل بالإضافة إلى المثال المضروب أداة للتعبير كما هي عادة العرب فيه. فيكون كل اللسان مجازا بهذا المعنى ولا معنى للمقابلة بين الحقيقة والمجاز

في التعبير اللساني. ولعل ضرب مثالين يساعد على فهم المقصود مع ما نبنيه عليهما من حل لإشكالية الحدود الفقهية:

فأما المثال الأول: فهو أن النسبة بين المعنى ومعنى المعنى هي عين النسبة بين المثال والنظرية في التعليم: المثال هو المعنى ومعنى المعنى هو النظرية. فالتلميذ البليد يتصور النظرية مقصورة على المثال الذي ضربه الأستاذ فتصبح عرضيات المثال هي المعاني المطلوبة وتنسى النظرية في الغاية لأن ما به يكون المثال ممثلا لم يدركه التلميذ وإلا لما انصب اهتمامه على عرضيات المثال.

وأما المثال الثاني: فهو أن النسبة بين المعنى ومعنى المعنى هي عين النسبة بين التمثيل التناظري في الأشكال الرمزية كالعلاقة بين الخارطة الجغرافية والأرض مثلا. فلو تصور الناظر في الخريطة أن الأرض هي الخريطة لكان من أغبى المخلوقات. لكنه إذا كان إنسانا يفهم فإنه سيطلب سلم الخارطة ومعجم الرموز المستعملة فيها كدلالة الألوان والخطوط إلخ...قراءة الخارطة إدراك للمعنى وفهم ما في الأرض معنى المعنى.

فيكون المعنى دائما من مجال الحواس عامة والعين خاصة ويكون معنى المعنى من مجال العقل أو القلب أو النهى أو الحدس أي ما يتجاوز التعبير العيني الذي هو نسبي إلى الألسن المختلفة تجاوزه إلى الكلي التعبيري الذي هو متحرر من النسبية اللسانية ومتشوف إلى الكلية الرمزية التي هي معنى الآية القرآنية والتي هي عين العقل والفهم الإنساني الكلي. وبصورة عامة فالمجال الأول من مجال البصر ليس حصرا فيه بل كناية عن كل الحواس والمجال الثاني من مجال البصيرة ليس حصرا فيها بل كناية عن كل الحوادس المناظرة للحواس والممثلة لما وراءها المتجاوز للأعيان نحو المتعاليات المثالية و الأمثولة التي هي واحدة في كل الرسالات أعني الآيات أو السنن التي هي غير القوانين الوضعية سواء كانت قوانين الحقوق التشريعية (الأمثال) أو قوانين الحقائق العلمية (المثل).

[81] كما تعين كذلك أجناس الخطاب الأصلي منها والصناعي فتمهد لما ننوي القيام به لاحقا من إعادة النظر في نظرية علم العلامات أو الوسميات: فأجناسه الأصلية لا تتعدى الخمسة التالية كما بينا في الكثير من بحوثنا السابقة وهي الخطاب الأصلي الذي يمكن القول إنه الفطرة أو المادة الخام أعني اللغة الرمزية العامة المشتركة بين البشر والشارطة لكل الرموز الأخرى. وهي خام كل خطاب عائد عليها ليكون منها ما نسميه بالخطاب الصناعي أعني الخطابات الفرعية التي هي بعدتها مع واحد والتي هي متنوعة بتنوع التجارب التاريخية بمعنى التاريخ الطبيعي لا التاريخ الثقافي. وطبعا فهذه الخطابات الصناعية تعود على الخام فتؤثر فيه وقد تفسده بحصره في التجربة التي صيغت صناعيا بأثر من الخطاب الصناعي. فأما الخطابات الأصلية أو لغات التواصل الأصلية غير اللسانية فهي: 1-خطاب الذوق (التجربة العاطفية المعيشة وهي مادة الحوادس) 2-وخطاب سلطانه (أثر التجربة العاطفية المعيشة في علاقة البشر بعضهم بالبعض) 3-وخطاب الرزق (التجربة الغذائية المعيشة وهي مادة الحواس) 4-وخطاب سلطانه (أثر التجربة الغذائية المعيشة في علاقة البشر بعضهم بالبعض) 5-وخطاب السلطان المطلق أو الدين (معنى الخطابات السابقة ووعي الإنسان الغامض ومحاولات فهمها من حيث ما يحدد معنى تقويمها لكيانه وهي مادة جامعة للحدس والحس ومتعالية عليهما لكونها هي عين الحضور الواعي بذاته كحضور لذاته ولغيره سواء كان الغير من جنسه أو من غيره). وأما الفرعية فهي: 6- فمن خطاب الذوق وخطاب سلطانه يأتي النظر بمعنييه المادي والصوري أي الثقافي للإنتاج الرمزي والتربوي لتنظيمه (فلا معرفة نظرية من دون صلة ذوقية بالسؤال المعرفي من حيث هو سؤال معرفي) 7- ومن خطاب الرزق وسلطانه يأتي العمل بمعنييه المادي والصوري أي الاقتصادي للإنتاج المادي والتعاون عليه والسياسي لتنظيمه (ولا عمل من دون صلة بالرزق مهما كانت غير مباشرة) 8- وتوظيف النظر من أجل حاجة العمل ببعديها المادي والصوري يعطينا الفنون العميلة (التقنية) (الفنون التقنية هي نظر موظف عمليا) 9- وتوظيف العمل

من أجل حاجة النظر ببعديها يعطينا الفنون الجميلة (الفن) (الفنون الجميلة عمل موظف نظريا) 10- ومن خطاب السلطان المطلق يأتي الخطاب الإيديولوجي (الخطاب الإيديولوجي هو توظيف خطاب السلطان المطلق الذي هو ديني حتما لغايات في خدمة الخطابات الفرعية الأربعة المتقدمة على خطاب السلطان المطلق). ويجمع بين الخطابات الخمسة الأصلية والثلاثة الفرعية الخطاب الأسطوري (وهو كل صوغ بأدوات العصر لخطاب السلطان المطلق) والخطاب التاريخي (هو كل صوغ يرد الممكن بمنظور الخطاب الديني إلى الحاصل بمنظور الخطاب الإيديولوجي). فتكون الخطابات التي لا يخلو منها عمران عشرة. والخطاب الفلسفي الذي يمثل بداية جديدة للخطاب في العمران البشري هو الوجه السلبي منها ومن الخطابين التاريخي والأسطوري خاصة (لكونه يرد إليهما كل ما تقدم عليهما من الخطابات في تحديدنا هذا) إذ هما يجمعان ما تقدم عليهما من الخطابات. وهذا الموقف النقدي من الخطابات العشر دين نقدي حتى لو اقتصر على هذا الوجه السلبي الذي يجعله في نسبة القفا من نفس العملة التي وجهها الدين: فكل ما فيه متناظر مع كل ما في الدين والفرق هو وضع الدنيا بديلا من الآخرة ووضع الإنسان بديلا من الرب ووضع ما يسميه الفعل التاريخي بديلا مما يسميه الوهم الأسطوري. ولعل الماركسية هي أفضل صورة من هذا المعنى. تلك هي الخطابات الأحد عشر التي يمكن للعقل الإنساني تصورها مع قابلية وجود نسخ منحطة منها لا تتناهى لأن الانحطاط ليس له قاع. والعلم بهذه الأجناس وبطبيعة دورها دون أن تلغي القراءة الماركسية للتاريخ الإنساني تجعلها إحدى العلاجات الممكنة للعلاقة بين التاريخي وما يتعالى عليه لكونها تبين أن الحسم في مسألة هذه العلاقة مستحيل ومن ثم فكل زعم بأن أحد الحلول يلغي الحسوم الأخرى التي هي كلها من حيث هي حسوم دعاوى ليس عليها دليل كاف من تحكم ووهم.

[82] نسبة سورة النساء إلى تحديد العلاقة الجوهرية بين عامل الذوق والحاجات النفسية وعامل الرزق والحاجات المادية في تنافسهما على تفسير تكوينية الوجود التاريخي للبشرية هي نسبة صورة يوسف في سورة يوسف من القرآن الكريم إلى تحديد مطالب الوجود الإنساني الفردي والجماعي كلها أي كل رهانات التاريخ الإنساني مطالبه المحددة لدينامية تاريخه نسبتها إلى صورته في التوراة. وقد اخترنا سورة يوسف لعلتين:الأولى لأنها تتضمن بصورة محيطة كل الحدود التي أطلقنا عليها اسم الفواعل القيمية تضمنا صريحا وواضحا والثانية لأن لنا منها ضربين مختلفين تمام الاختلاف من الرواية: الرواية التوراتية (الإصحاح 37 ثم من الإصحاح 39 إلى الإصحاح 50) والرواية القرآنية (سورة يوسف). والعلة الأولى لا نحتاج إلى الكلام فيها أكثر مما سيرد في المتن. مطلوبنا في الهامش هو الجواب عن سؤال: ما المهم في المقابلة بين الروايتين القرآنية والتوراتية؟ أمران أساسيان: والأمر الأول هو التعيين المفرط في القص التوراتي كما يتبين من أَعلام الأشخاص والجماعات ما يجعل القصة وكأن المقصود منها معناها أي حكاية أمر حصل في التاريخ الفعلي وشبه انعدام التعيين في القرآن ما يجعل المقصود منها ليس معناها بل معنى معناها أعني ليس حكاية أحداثها العينية بل دورها الأمثولي للقيم التي يراد تحديدها لقيام العمران. والأمر الثاني هو ما آلت إليه القصة في التوراة أعني نصح السوء لاستعباد شعب مصر وما آلت إليه في القرآن أعني تحقيق العدل وتحرير الناس من المجاعة. صورة يوسف في الحالة الأولى وضعتها رواية حرفتها أخلاق المستبدَلين. وهي في الحالة الثانية برواية أصلحت صورته لتحدد أخلاق المستخلفين كيف تكون. والقصة في الرواية الأولى أحداث تاريخية عديمة المعنى إلا من حيث الدلالة على فساد الناصح والمنصوح في الوجه المحرف من وظيفة النص الديني. وهي في الرواية الثانية أمثولة كونية تحدد شروط العمران السوي: إنها تؤدي في القرآن وظيفة الأمثولة التي بفهمها نفهم كيف أن القرآن تصديق لما بين يديه وتفصيل لكل شيء كما ورد في الآية الأخيرة من سورة يوسف. وهي بصريح نص الآية الثالثة منها ما به يحقق القرآن الإخراج من الغفلة لأنها من أحسن القصص: ففيها حدد القرآن الكريم رهانات الحياة الجماعية

الخمسة (الذوق وعلاقته بالجمال والرزق وعلاقته بالمال والعلم وعلاقته بالسؤال والعمل وعلاقته بالجلال والمطلق وعلاقته بالمتعال) وتغليب قانون التاريخ الخلقي على قانون التاريخ الطبيعي (الرواية القرآنية محددة لمنطق المستخلفين) أو تغليب التاريخ الطبيعي على التاريخ الخلقي (الرواية التوراتية محددة لموقف المستبدلين). ولو كان القرآن يهدف إلى حكاية أمر واقع لظن السطحيون أن القصص التوراتي أقرب إلى الواقع لأن الواقع عندهم هو الإخلاد إلى الأرض. لكن القرآن يضرب الأمثال ليحدد ما ينبغي أن يكون لذلك فهو الأصدق والأقرب إلى الواقع السوي غير المحرف: فكيف يكون يوسف نبيا ثم ينسب إليه دور ناصح السوء الذي يجعل فرعون يستعبد شعب مصر بعد أن كانوا أحرارا وأصحاب أرض فجعلهم أقنانا وعبيدا للفرعون؟ لذلك فليس معنى صورة يوسف القرآنية أن الموقف القرآني موقف ساذج يجهل الواقع التاريخي فيجمله بمثالية غافلة: **بل هو يشير من البداية إلى أن الغفلة هي عدم الانتباه إلى سذاجة الموقف المتخابث الذي لم يفهم بعد أن الحيلة هي في ترك الحيلة.**

[83] ومن دون هذا السلطان المطلق لا يمكن للإنسان أن يتحرر من أي سلطان نسبي وخاصة من سلطان الإغراء الذوقي فيمتنع عليه العلم والأمانة ومن سلطان الإغراء الرزقي فيمتنع الحلم والعدل. وهما أصل كل أدواء العمران الإنساني عند عدم وجود برهان الرب الضامن للشروط التي حددتها السورة في سياسة الشأن الإنساني بمقتضى قيم القرآن كما سنرى في الجزأين الثاني والثالث. لذلك سمت الآية هذا السلطان المطلق ببرهان الرب.

[84] رغم أن النظر مصدره الذوق فإنه ممتنع من دون السيطرة على سلطانه السيطرة التي تجعل النظر ممكنا لأن النظر يحتاج إلى رهافة الحس الذوقية مع السلطان على الاندفاع الانفعالي المصاحب للذوق: الأمانة النظرية مشروطة بقوة الذوق وبقوة السلطان عليه.

[85] رغم أن العمل بمعنى العمل السياسي والخلقي دافعه طلب الرزق فإنه ممتنع من دون السيطرة على سلطانه السيطرة التي تجعل العمل ممكنا لأن العمل يحتاج إلى القدرة المادية مع السلطان على ما يصاحبها من إرادة التسلط على الآخرين. العدل العملي مشروط بالقدرة المادية وبقوة السلطان عليها.

[86] ويمكن أن نشير إلى أمر قد لا يصدقه أحد ممن لا ينظر في الأمور ببصيرة يهديها الفهم العميق للقرآن الكريم: فجميع النظريات التي تريد تفسير التاريخ الإنساني بالاختزال لا تخرج عن انتخاب أحد هذه الأغراض واعتباره الأصل ليرد إليها الأغراض الأخرى. فمن يرد الأمر إلى النسيج الحيوي النفسي يأخذ الغرض الأول (الإنسان محكوم بالانفعالات وأهمها الغرائز والجنس مثل نيتشة وفرويد). ومن يرد الأمر إلى الاجتماعي يأخذ الغرض الثاني (الإنسان محكوم بالاقتصاد مثل ماركس). ومن يرد الأمر إلى العقل والمعرفة يأخذ الغرض الرابع (الإنسان محكوم بتصوراته وأفكاره مثل أفلاطون وهيجل). ومن يرد الأمر إلى الإرادة والتغالب بين البشر يأخذ الغرض الخامس (الإنسان محكوم بالصراع على السلطة والقوة مثل سبينوزا وهوبس). وأخيرا فمن يرجع الأمر كله إلى قوة خفية من الغيب يرد الأمر كله إلى الغرض الأوسط أو الدين سواء كان منزلا أو طبيعيا (مثل كل الأديان). فتكون كل النظريات في فلسفة التاريخ هي بدورها عائدة إلى مضمون هذه السورة العجيبة. ولا توجد أي إمكانية أخرى عدا التواليف الممكنة عقلا بين هذه الأبعاد الخمسة مع طرح واحدة هي استثناؤها جميعا. فهي يمكن أن تكون فرادى أو مثنى أو ثلاثى أو رباعى أو خماسى. ولا شيء غير ذلك. ونحن نختار الحل الأخير: فهي خمستها تعمل معا بالنظام الذي نصفه في هذا العمل لكونه عين السنة التي يقول بها القرآن الكريم قولا صريحا كما هو مضمون السورة.

[87] وهنا لا بد من حسم أمر قد يطول فيه التردد رغم ضرورته لتحليل استراتيجية القرآن: هل صار يوسف ذا سلطان على الرزق (لما أصبح وزير الاقتصاد في دولة فرعون) لأنه كان ذا سلطان على الذوق (لما لم يخضع لإغراء زوجة العزيز) بسبب سلطان المتعالي عليه (برهان ربه) الذي ما كان ليؤثر فيه لو لم يكن له قدرة على النظر (العلم والتأويل) والعمل (التدبير الذي جعل الفرعون يسلم له أمر الدولة)؟ هذا السؤال يمكن أن يكون منطلقا لحل القضية الشائكة التالية: ما دور النظر (=كل العلوم) والعمل بمعنى التدبير العملي أو المعنى الفلسفي العميق للسياسة (=كل الإجراءات التي تنتظم بها شؤون العمران وحياة الناس) في كل المعادلات التي نستخرجها من الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية؟ هذا ما يمكن أن نعتبره ضمير قضية القيم التي لم نرسُ فيها بعد على حل نهائي بسبب تداخل المستويات: هل هي مضاعفة فتكون في مستوى قيام العمران هي ما ذكرنا هنا أعني الذوق والرزق وسلطان الذوق وسلطان الرزق والسلطان المطلق من حيث هو كيان ذو قيام مستقل عن تصوراتنا له ومعرفتنا به وتكون ما ذكرنا في غير موضع آخر أعني الذوق والرزق والنظر بمعنى كل العلوم والعمل بمعنى التدبير الخلقي والسياسي والوجودي بحيث يختلف مدلول الثلاث الأخيرة منها فلا يتحد معناها في المستويين وتبقى الأوليان مشتركتين؟ والجواب بالإيجاب طبعا مع إضافة أساسية وهي أن الذوق والرزق هما أيضا مختلفان في المستوى الثاني: وذلك سببه المقابلة بين النظر إليه من منطلق النظر إلى هذه المقومات في مستوى مقومات الجماعة وتوحيدها أو في مستوى مقومات الشخص وتوحيده. فالرزق والذوق في المستوى الثاني غيرهما في المستوى الأول لأن سلطانهما غير السلطان عليهما. وما هما من حيث هما سعي الإنسان إلى السلطان عليهما هو سلطانهما عليه والسلطان عليهما هو النظر والعمل رغم أن النظر والعمل هما أداتا الذوق والرزق في سعيهما لنيل غرضهما. لكن ذلك كله سنبينه إن شاء الله في الكتب المقبلة عندما ننظر كيف توحد السياسة الأمة والإنسانية بالاستناد إلى الاستراتيجية القرآنية وكيف يتوحد الشخص والزوج إلخ..من الموضوعات التي تشملها الاستراتيجية

القرآنية. لكن ذلك لا يعني أن النظر والعمل فعلان مشتقان بل هما فعلان أصليان مثلهما مثل الرزق والذوق أي إن الإنسان يرتزق (يغتذي أساسا) ويذوق (يدرك اللذة والألم الفعليين أو الرمزيين) وينظر (أي يعلم) ويعمل (أي يدبر تدبيرا فعليا) وهو كيان مدرك لذلك كله ولصلته بمصدر مدده الذي يمكن أن يقصره على المصدر المباشر أو الطبيعة أو يذهب به إلى ما ذهب إليه إبراهيم -عليه السلام- لما تكلم في الأفول: وتلك هي علة الإبراهيمية الإسلامية.

88 ومجرى التاريخ في لحظاته المتوالية لا يقتصر على هذين الصفين رغم أنهما في الحقيقة هما شاغلا ركحه الأبرز لكنهما لا يستثنيان ما لغيرهما من دور فيه رغم تضايفه مع دورهما. لذلك فما يجري فعلا وراء ستائر الركح أكثر تعقيدا لأنه يلزم جميع من يوجد على سطح البسيطة. و يقرب أن يكون على النحو التالي: فكلا الصفين له مؤيدون ومعارضون متدرج التزامهما بمقتضى الحاجة إليه أو إلى خصمه أو بمقتضى الخوف منه أو من الصف المقابل. وإذن فمع الصفين الأبرزين يوجد صفان غير محددين بدقة يمكن اعتبارهما مقومي الجماعة الصامتة في كل المعمورة المندرجة في التاريخ الكوني. ويوجد صف خامس يسعى بصمت إلى دور تاريخي في المستقبل وهو صف المتربصين بالجميع لأنه يبدو خارج اللعبة أو بعيدا عن أضواء الركح. ولا وجود لصف محايد بإطلاق إلا من كان على هامشه وهم قلة. ومعنى ذلك أن الجميع ملتزم في المعركة التاريخية وإن بدرجات مختلفة. ولو طبقنا هذه البنية على الوضعية الراهنة لوجدنا أن الصفين هما العرب والمسلمون من جهة والإسرائيليون والأمريكان من جهة ثانية. وأن صفي التأييد المتدرج للعرب والمسلمين هما الصين وروسيا ليس حبا فيهم بل للمصالح المباشرة ولمطاولة الصف الثاني والصف المؤيد للإسرائيليين والأمريكان هما الهند وأوروبا بالتعليل نفسه والصف المتربص هو الصف الذي يبدو خارج اللعبة أعني اليابان والبرازيل وباقي البشر الذين لم يرد ذكرهم في التصنيف. والملاحظ أن كل صف مضاعف لأن الزوجية كما أسلفنا مبدأ وجودي بصريح النص القرآني

لا يستثنى منه شيء. لكن الصف المتربص غالبا ما يبقى في ذلك الوضع لأن الصف الثاني من اللعبة أعني صف المؤيدين هو الأقرب للدور الموالي لشغل الركح إذا هدم شاغلاه نفسيهما بالذهاب بالمعركة إلى غايتها. لذلك فإني أرى أن على العرب والمسلمين والإسرائيليين والأمريكان أن يبحثوا عن أرضية مشتركة حتى لا يمكنوا الأقطاب الأربعة من أن يجعلوهم المستبدلين ويكونوا هم المستخلفين: أي الهند وأوروبا من جهة والصين وروسيا من جهة ثانية. فخطر هؤلاء الأقطاب المحيطين بالعالم الإسلامي أكبر بكثير من خطر إسرائيل وأمريكا. وهذا ما لا يفهمه جل المفكرين العرب عند كلامي عن ضرورة البلوغ بالصدام مع أمريكا وإسرائيل إلى درجة التحالف الندي للمصلحة المشتركة في عالم الأقطاب المتعددة الموالي للحظة الراهنة: عندما نبين لأمريكا وإسرائيل بالأفعال لا بالأقوال أنه يستحيل تركيع العرب والمسلمين سيضطران للتحالف معنا فيقاسماننا الركح لئلا يخرجانا ويخرجا معنا ويبقى الركح لغيرنا هم ونحن من العماليق الأربعة المحيطين بالعالم الإسلامي. فتكون النتيجة توحيد العالم العربي قلبا للعالم الإسلامي في تحالف صريح مع الولايات المتحدة من أجل توازن عالمي لا يسيطر عليه الأقطاب الأربعة المحيطة بالعالم الإسلامي: أوروبا المتحدة وروسيا المتحدة والصين والهند وكلها لها مطامع واضحة في العالم الإسلامي وحاجتها إلى ما فيه أكبر من حاجة الولايات المتحدة فضلا عن قربها المكاني وحجمها السكاني مع شبه خلاء العالم الإسلامي لعدم التناسب بين مساحته وعدد سكانه وعدم قدرته الحالية على حماية نفسه منهم عندما تحين فرصة التنافس عليه بينهم وبين الولايات المتحدة المستفردة به حاليا-كل ذلك من التاريخ المنظور إذا لم نتحوط هذا التحوط.

[89] ومثلما أن حدود كل عنصر من هذه العناصر تتعدد سلاطينه أي قدرته على التأثير في البشر وعلى تحوله إلى أداة تأثير يستعملها البشر في تعاملاتهم فيما بينهم تتعدد التعدد نفسه. وقد لا يصدق الناس أن يكون لسلطان الرزق هو أيضا سلطان بخمسة أوجه و الأمر نفسه لسلطان الذوق. وحتى السلطان المطلق فله أيضا هذه العدة من الوجوه. فيبلغ

السلطان في العمران إلى حد جنوني من التشابك. وإليه ترد كل الرهانات والصراعات البشرية. ولكل وجه من وجوه كل عنصر سلطان على الإنسان وبه أو للإنسان عليه وبه إلى غير غاية. وبصورة عامة فالعمران يتحول إلى شبه شبكة ذات دينامية مماثلة للمجال المغناطيسي ذي خطوط القوة السلطانية للرزق والذوق وسلطانهما والسلطان عليهما وبهما والسلطان المطلق كما هو شبكة رزقية وذوقية بنفس الأبعاد و التشابك. وكل ذلك عوالم متراكبة ومتفاعلة حتى إن الإمساك بها والتحكم فيها بالنظر فضلا عن العمل يبدو أمرا شبه مستحيل. ويمكن أن نتصور علم هندسة يحدد قوانين الفضاء الذي تتعين فيه هذه الشبكة وهو ما يمكن أن نحدد مبادئه في الكتب اللاحقة إن شاء الله: **وهي قوانين لا يكفي لفهمها قوانين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان وعلوم أدواتهما المنهجية بل لا بد من قوانين أكثر تعقيدا تحكم هذا النوع الجديد من الحيز الذي تجري فيه أحداث الحياة الإنسانية وأحاديثها حيث يغلب الافتراضي على الفعلي**. وقد يتصور البعض أن كون التعقيد يعمل بقانون التخميس يجعله بسيطا وينسون أن لغة البايولوجيا تعمل بأربعة حروف لكن تعقيدها ليس له غاية فضلا عن أن القاعدة الاثنينية في الحساب تكتفي بشكلين لترمز إلى أي مقدار نريد. وكلاهما في الحقيقة يعمل بالتخميس لأن الأربعة تتحد في تشكيلات فتكون التشكيلات غيرها وهو الوجه الخامس والاثنين لا تعمل إلا بإضافة الترتيب والتكرار مع وحدة الشكلين والترتيب والتكرار. واستراتيجية العمران الذي هو من درجة أسمى من البايولوجيا ومن الحساب تعمل صراحة بلغة ذات خمسة حروف هي وجوه التعقيد المتكرر إلى غير غاية. ولو رمزنا إلى هذه العوامل بحروفها الأولى لكان لنا هذه الرموز:1-ذ. رمزا للذوق 2-ر. رمزا للرزق 3-سذ. رمزا لسلطان الذوق 4-سر. رمزا لسلطان الرزق 5-سم. رمزا للسلطان المطلق. فنتمكن من كتابة معادلات رمزية يمكن أن نضيف إليها أحد هذه المؤشرات الدالة على انتقاله من كونه ما هو إلى كونه سلطانا: 1-له 2-به 3-عليه 4-بغيره 5-كله من حيث هو سلطان خالص ليس فيه من الذوق أو من الرزق أو من سلطان الرزق أو سلطان الذوق أو من السلطان المطلق شيء. وهذا السلطان الخالص هو الطاغوت أي عبادة ما سوى الله.

[90] ويعد هذا الوجه من أهم أغراض الوصف القرآني للجنة من حيث هو أثر المصاحبات المادية للنعيم الروحي ممثلا بالنظر إلى وجه الله الأقدس. ولمثل هذا الوصف فائدتان: 1. أولاهما تخليص الإنسانية من المرض الإبليسي الذي يحقر من مادة الإنسان أو التراب ومنه أتت خرافة الخطيئة الموروثة وضدها أو الإباحية أو خرافة فتوة إبليس الصوفية 2. والثانية هي فهم دلالة دور العناية بالجسد في العبادات الإسلامية: فبخلاف الأديان التي تحتقر الجسد تعد النظافة والزينة من مقومات العبادة في الإسلام: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف31].

[91] أظن -والله أعلم- أن كل الكلام التأثيمي لسلوك المسلمين في رمضان دليل على أن فقهاءنا غفلوا عن المعنى المقصود من هذا الشهر. فما يحصل في رمضان عند المسلمين هو المقصود وليس عكسه: الله يريد للحياة العضوية أن ترتفع من الذوق المادي إلى الذوق الرمزي حتى يتروحن المادي من حياة البشر. فالغذاء يصبح في رمضان فنا راقيا بعد أن يكون قد صار مجرد عادة فيأكل الناس كما تأكل الأنعام في الأشهر الأخرى. ينتقل الإنسان من أكل يسد الحاجة لا غير إلى أكل يغلب عليه الفن الحقيقي والتآنس لأنه يجمع الأسرة ويحيي الحواس كلها لتشكر الله على نعمائه وخاصة حاسة الشم التي هي أقرب الحواس للروائح الطيبة التي كانت ثالث ثلاثة في ما يحبه الرسول. رمضان يجعل الأكل عبادة وذلك هو المقصود ولا شيء سواه إلا إذا كان ما يتحقق بصورة شبه إجماعية منافيا لما قصده الله فيكون الله قد قصد ما لا يحصل ويكون الحاصل غير ما قصده الله. لكن مبدأنا هو أن كل ما قصده الله يحصل ولا يحصل إلا ما قصده الله خيرا أو شرا عندما يكون الحصول مجمعا عليه وليس فعل بعض الشواذ. وليس ذلك يعني أن الإنسان ليس حرا بل بالعكس لأن الله الذي وضع هذه السنن أعطى للإنسان القدرة على المعرفة ومن ثم القدرة على الاختيار على علم. فإذا اختار عكس ما ينبغي أن

يختار فالله هو الذي شاء ذلك وهو مسؤول لأنه لم يبذل الجهد ليكسب الهداية فلا يفعل إلا ما يقتضيه تكريم الله له إذ هداه النجدين. لذلك فلا يمكن للجماعة أن تجمع على غير ما قصده الله إلا إذا كان الله قد أراد ذلك حتى تتحقق غايات أسمى كما في عملية الاستبدال والاستخلاف: وهو معنى مبدأ: ﴿ إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللّهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ ﴾ [الرعد11].

[92] لا بد من التنبيه إلى أمر مهم: فقد يظن البعض أن كلامنا على صفين مستخلف ومستبدل قولا بالصراع والمنطق الجدلي. وهذا من أوهام من حاول أن يتكلم في التدافع على أنه من جنس الجدل. ذلك أن القرآن الكريم لا يتكلم عن التدافع بين الناس بل على دفعه الناس بعضهم ببعض. لكن الأهم من ذلك كله هو أن العلاقة ليست بين صفين متصارعين بل علاقة كلا الصفين بالسلطان المطلق في علاجه للمسائل الخمس. أي الذوق والرزق والسلطان على الذوق والسلطان على الرزق والسلطان المطلق. فلما يزول برهان الرب يسيطر الذوق والرزق فيزول العلم والحلم وينكص الإنسان إلى منطق التاريخ الطبيعي متخليا عن منطق التاريخ الخلقي. وقد سمى الله ذلك بالرد إلى أسفل سافلين أو بالخسر. أما تدخل الدفع الإلهي فهو بالتحديد تدخل برهان الرب لغيابه في المعادلة ويكون يتوسط الأمة المستخلفة التي تحمل رسالة هذا البرهان. ليس الصراع هو المحرك بل المحرك هو حضور العلاقة بالرب في مستويات المقومات الخمسة أو عدم حضورها عند صفين متعاصرين فتكون المسألة بين خمسة حدود: الله والصفين والرزق والذوق اللذين يفسد سلطانهما بعدم السلطان عليهما لغياب برهان الرب.

[93] كر[illegible] القرآن الكريم على بني إسرائيل أفضل الأدلة على أمرين لم تصل الإنسانية إلى مستوى فه[illegible] [illegible]عقلي ومستوى سموهما الخلقي إلى الآن: 1. فمحمد صلى الله عليه و سلم الذي تلقى القرآن لو لم يكن أمينا لحرفه ولشوه تاريخ بني إسرائيل

بصورة مطلقة بل لما اعترف بأنبيائهم إلى حد جعل الإيمان بهم جزءا من العقيدة الإسلامية خاصة بعد حصول القطيعة بينه وبينهم بعد خيانتهم للمسلمين في حرب الأحزاب عليهم. 2. والقرآن لو كان دينا محرفا مثل الأديان الأخرى لنفى حرية المعتقد مثلها لمجرد اعتباره ذاته الحق المطلق. لكنه جمع جمعا فريدا بين القول بأنه الحق المطلق والتسليم للآخرين بحق عدم التسليم بذلك كما هو بين من الحوار مع نصارى نجران. وهذا لعمري مطلق السمو الخلقي. وهو الذكاء السياسي أيضا: ذلك أن الله نبه رسوله أولا أنه لو أراد وحدة العقائد لحقق ذلك بذاته ولاستغنى عن الرسل ونبهه كذلك إلى أن المعتقدات هي في الوقت نفسه أهم أسباب الخلاف بين الناس ولذلك فينبغي ألا يقع فيها الإكراه حتى تستتب السلم في الجماعة الواحدة وبين الجماعات في المعمورة فيصبح الخلاف العقدي مصدر تنافس و تسابق في الخيرات (المائدة 48).

[94] ولنؤكد مرة أخرى أن هذه المسألة جوهرية. فقد حاولت علاجها في مقال صدر لي في:مجلة إسلامية «المعرفة» عدد:(41) بعنوان:«فلسفة الترجمة الفلسفية». لكن القضية الأهم التي تعنينا هنا ليست قضية شروط التواصل والتبليغ بل قضية أخرى أبعد غورا: إنها قضية أثارها الشاطبي في:«الموافقات» عند كلامه على لغة القرآن وعلاقتها بفهم التشريع. وموقفه مفهوم لأن هذه العلاقة كانت ولا تزال تحدد بصورة مضمونية حتى وإن بلغ الشاطبي أقصى ما يمكن البلوغ إليه في مسألة التحرر من تعين المضمون أعني نظرية المقاصد. لكن لو أخذنا العلاقة من منظور آخر لفهمنا الآن كيف يمكن للقرآن أن يكون مصدر تشريع كوني (لجميع البشر وراء الاختلاف الثقافي والحضاري) ولكل العصور (فوق الزمان والمكان). فالثوابت البنيوية التي نكتشفها في هذه المحاولة لا تعنى بالمضمون لا من قريب ولا من بعيد: القرآن لا يشرع بمضمون ما ورد فيه من أمثله والسنة لا تستمد النموذجية التطبيقية من أعيان التطبيقات بل من المحددات البنيوية للنظرية الشرعية ولتطبيقاتها. ولما كانت هذه البنى متعالية على أسلوب التعبير اللساني بفضل التعبير الروائي (الأمثال) وعلى أسلوب التعين التاريخي بفضل الصوغ

العلمي(المثل) باتت العلاقة بالتشريع علاقة بما يجعله تشريعا ذا صلة بالقيم التي يحددها القرآن وتطبيق تراه الأمة مماشيا لأخلاق القرآن إذ هي السلطة الوحيدة التي لها الإجماع المعصوم: وطبعا فهي تفعل ذلك بمن تنتخبهم للتشريع باسمها وتراقبهم ليبقى التشريع باسمها وهذه المراقبة هي الوجه السياسي من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يهذه الصورة عمل الخلفاء الأوائل فسُمُّوا لذلك خلفاء راشدين: رشدهم يعني أنهم سنوا بما يجمع الأمة فقلدوا فعل السن ولم يكتفوا بتقليد أعيان السنن الحاصلة. فكان عمر يحمد الله لأن الأمة فيها من يحول دون الحكام والجور. وهذا يقتضي آلية لتحقيق ذلك وليس أفضل من تنظيم التداول على الحكم بآلية التنظيم الحزبي في إطار الاجتهاد المتعدد لتحقيق قيم القرآن في التاريخ الفعلي: **وكل هذه الأحزاب تكون ممثلة للاجتهادات الإسلامية ومن ثم فلا يمكن لأي منها أن يحتكر اسم الحزب الإسلامي فضلا عن اسم حزب الله الذي هو صفة لكل المؤمنين في كل مراحل التاريخ البشري وليس خاصا حتى بالمسلمين فضلا عن أن يكون خاصا بأحد أحزابهم.**

[95] ينبغي أن تفهم ﴿تَعْقِلُونَ﴾ بمعناها القرآني وليس بمعنى ما يقابل النقل في الخصومة التي تكلمنا فيها. فالقصد تفهمون الرهان فتكونون أهلا بقدراتكم العقلية والخلقية للقيام بالمهمة التي كلفتم بها من حيث كونكم أهل ذلك اللسان: الأمة البذرة هي إذن الأمة العربية وكل من تعرب فأصبح يتلقى الرسالة بمستويي التعبير. أما كل المسلمين الآخرين فيدخلون في الخطاب الكلي الذي يحتاج للمستوى الثاني من اللسان إلا من تعرب منهم فصار الخطاب يصل إليه باللسان العربي أي بالمستوى الأول كذلك.

[96] ينبغي أن تفهم الغفلة هنا بمعناها القرآني أي عدم العلم الإستراتيجي بالرهان الكوني وليس الغفلة بمعنى السذاجة لأن النبي حاشا أن يوصف بهذا النوع من الغفلة حتى قبل نزول القرآن: الوحي يعتبر لصيقا بالمستوى الثاني من التعبير أعني بالمستوى

الكوني الذي سيتحدد في مضمون القصة التي وصفت بأحسن القصص ثم يصرح به علنا في الخاتمة التي حددت الرهان التاريخي بصفيه وختمت بالآيتين الثوريتين: 1. آية الحسم الإلهي في المعركة الكونية :﴿حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّواْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ جَاءهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَاءُ وَلاَ يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ ﴾[يوسف 110] 2. وآية طبيعة القرآن من حيث صلته بالتاريخ الكوني :﴿وَلَـكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ ومن كونيته ﴿وَتَفْصِيلَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وطبيعته الخلقية ﴿وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف 111].

[97] ليس المقصود بالبقرة اسم الحيوان المعروف فحسب بل ما يرمز إليه أعني أم العجل الذهبي أو عبادة الدنيا. أعلم أن التأويل قد ينفلت فيصبح مكروها لذلك فلا بد فيه من الحذر الشديد. لكن الحاجة إليه ضرورية في مثل هذه الحالات وإلا لصار القرآن تاريخا لأحداث فعلية تمر مع مر التاريخ. فلا يمكن أن يكون مدلول اسم السورة مقصورا على مجرد ورود كلمة البقرة في حادثة التلكؤ أعني معناها الحرفي [البقرة 67-74] ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً قَالُواْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُواً قَالَ أَعُوذُ بِاللّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ* قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُواْ مَا تُؤْمَرونَ* قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ* قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ البَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاء اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ* قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلاَ تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَّ شِيَةَ فِيهَا قَالُواْ الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ* وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ* فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ

﴿الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّهِ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾. لذلك فإني أقترح هذا الفهم -والله ورسوله أعلم-. فلو ربطنا رمز «البقرة» بما تقدم ثم بالحادثة نفسها التي ورد فيها ذكرها أعني بحادثة أخرى أهم في تاريخ الإنسانية الروحي هي عبادة العجل الذهبي [البقرة 92-93] ﴿وَلَقَدْ جَاءكُم مُّوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ* وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُواْ مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُواْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ لكان القصد بالبقرة أم العجل المعبود فتكون رمزا لمنبع هذه العبادة: وهذا المنبع ليس هو شيئا آخر غير الدنيا. فإذا عدنا من هذا الفهم إلى الحادثة فسنجد أن القصة تجعل إحياء المقتول يكون بذبح البقرة وضربه ببعضها فيدلنا على القاتل ثم تختم القصة بحب بني إسرائيل للحياة وبالحكم الأساسي الذي يعنينا من القصة كلها. فالحياة الروحية مشروطة بذبح البقرة أمّ العجل الذهبي أي الدنيا رمزا لا إلى قتلها بإطلاق بل إلى ما يجعلها محيية للمقتول. وذلك هو المقصود بقسوة قلوب المتلكئين حتى بعد الذبح. ومن ثم فالقصد ألا تكون الدنيا الهم الأول أي مصدر العجل الذهبي المعبود. والتلكؤ في ذبحها مع ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ ومع ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ﴾ يعني أنها ظلت الهم الأول لأنهم يفضلون «حياة» أيا كانت وهو معنى حب الدنيا. فإذا علمنا على من يدور الكلام أصبح التأويل كله واضحا في كل العصور. لكن الأهم من ذلك كله هو الإشارة إلى الفائدة الأساسية التي نجدها في الآية 32 من المائدة: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ إنها تجمع بين الأمرين اللذين يفهماننا استراتيجية التوحيد القرآنية: فالمعركة التي تريد الاستراتيجية حسمها هي أولا معركة بين إخوة سواء كانت في جماعة واحدة أو بين كل الجماعات البشرية، القتال هو بين أبناء آدم والاستراتيجية

هي لكل أبناء آدم لذلك فقد رمز إليها بمعركة قابيل وهابيل عند وضع الحكم. والحكم هو أن قتل إنسان واحد مثل قتل البشرية كلها وأن إحياء إنسان واحد مثل إحياء البشرية كلها. فيكون أثر الشر معديا مثله مثل أثر الخير. وبذلك يتحدد الصفان: فإذا قتل المفسدون إنسانا واحدا فقد يكون ذلك بداية الفساد كله لأن القتل هنا هو رمز الفساد الناتج عن تغليب قانون التاريخ الطبيعي.وهذا هو الصف الأول صف المستبدلين. ويقابله الصف الثاني صف المستخلفين: إذا أصلح المصلحون إنسانا واحدا فقد يكون ذلك بداية الصلاح كله. فيكون ذلك رمز التدافع إن صح التعبير بين الصفين: صف عبدة العجل وأمه البقرة أو الدنيا وصف الساعين إلى تحرير البشر من العجل وأمه. ولهذا اخترنا سورة البقرة فضلا عن كونها ملخص القرآن كله. ثم إن هذه السورة تتضمن أصل الثورة الفلسفية التي جعلت ابن تيمية يتجاوز الميتافيزيقا القديمة كلها: يكفي تحليل الجواب عن سؤال«ما هي» حتى نعلم ذلك. وقد أطلت في شرح المسألة في كتابي:«صونا للفلسفة والدين» (دار الفرقد دمشق 2007م) فلينظر فيه من يريد المزيد: لم تحدد الأجوبةُ البقرةَ على لسان موسى بالمقومات المزعومة بل بصفات عرضية وهو ما يعني أن الحد جعل لتمييز المحدود بالعلامات وليس لتحديد الماهية بالمقومات ومن ثم فالقول لا يقول الجوهر بل يشير بصفات عرضية تمكن من التعامل مع المحدود.

[98] معادلة القضاء والقدر من حيث صلتها بصفات الله من أكبر رموز الإسلام. فصفة الواجد لها أثران في الوجود المخلوق. وكلاهما مضاعف بمقتضى بنية الصفات نفسها:

الأثر الأول هو القضاء وهو فعل بسيط لكنه يقبل التحليل إلى صفتين :

إحداهما هي مادته وهي صفة الحياة. والثانية هي صورته وهي صفة الإرادة. وهذا الأثر هو أصل وجود المخلوقات. والأثر الثاني هو القدر وهو فعل بسيط كذلك لكنه يقبل التحليل إلى صفتين : إحداهما هي مادته وهي صفة القدرة. والثانية صورته وهي صفة العلم. وهذا الأثر هو مصدر ماهية المخلوقات. ومعنى ذلك أن الله بأمر **كن** يقضي

بالوجود ويقدر كيفه فيكون الموجود إنية معينة ذات ماهية محددة. أما من حيث صلتها بصفات الإنسان فإن الوجود لا يعلم عقلا بل يدرك بالوجدان وليس عليه غير الوجدان برهان. أما الماهية فإنها تعلم عقلا لأنها تحلل بالفرقان إلى ما يقبل التقدير الرياضي لأنها قدرت رياضيا بنص القرآن ذاته: **فيكون العلم الإنساني تقديرا رياضيا لمحدوس وجداني دائما.**

[99] نوافق ابن تيمية إذ جمع بين ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ في «تفسير سورة الإخلاص» لأنها تعني أمرا واحدا هو نفي التكوين بداية وغاية. لكننا ننفصل عنه في فهمه ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾. فليس هذا المقطع بالمعبر عن عنصر بسيط بل هو مؤلف من عنصرين هما : 1) ﴿هُوَ﴾ .2) و﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾. ذلك أن «هو» ضرورية «لله أحد» وينبغي أن تتكرر بالتقدير في «هو الله الصمد» ومع «هو الله لم يلد ولم يولد» وفي « هو الله لم يكن له كفواً أحد» لكن تكرارها نصا يثقل العبارة فكان التقدير فيها جميعا. والقصد هو الترتيب المقلوب. فلكأن الكلام : الله هو أحد والله هو صمد والله (هو) لم يلد ولم يولد والله (هو) لم يكن له كفواً أحد. فتكون «هو» دالة على الذات وعلى «الهوية-الإنية» المطلقة وبعدها نجد صفاتها الجوهرية التي تتصف بها هُوية الذات أعني الوحدة والصمدية والقدم والتفرد. وعندي أن تقدير الكلام في الإخلاص هو: هو=الله أحد وهو=الله الصمد وهو=لم يلد ولم يولد وهو=لم يكن له كفواً أحد، وكل ذلك = هو إله القرآن الذي لا إله إلا هو لأن الكلام كله وكأنه إيحاء للنبي بالجواب عن سؤال «ما الإله الذي يتكلم باسمه الإسلام» بوصفه الإله بإطلاق والواحد في كل دين صحيح؟ فتكون «هو» وكأنها تنوب عن «إله وحدانية الإسلام» هو... ثم تليها آيات الإخلاص. وهذا المعنى زيادة في البلاغة لأن القصد بـ: ﴿قل هو﴾: « (أجب بأن الإله الواحد الذي يتكلم باسمه القرآن= هو) الله الذي هو أحد وهو الله الذي هو الصمد وهو الله الذي لم يلد ولم يولد وهو الله الذي لم يكن له كفواً أحد». فيكون المعنى واحدا ولكن جاء بمبنى يحقق شروط البلاغة القرآنية فكان الإضمار أداة تحقيقها.

[100] وهدفنا من بيان الصلة بين مآل الفكر البشري في لحظته الراهنة وطبيعة تصحيح التحريف هو تحرير المتطفلين على الفكر من المقابلات السطحية بين الديني والفلسفي إلى حد نسيان ما تميز به فكر الحداثة من اعتماد على إصلاح ديني قبل أي إصلاح آخر فضلا عن تعريفها الأكمل عند هيجل بداية وهيدجر غاية بالمنظور المسيحي للاهوت في صلته بالناسوت. ومن المؤيدات القرآنية آية الكرسي التي هي نظير الإخلاص من حيث التعريف بذات الله. فلو قارنا استهلالها بعبارة القسم الأول من الشهادة لوجدنا أن: «الله لا إله إلا هو»= «(أشهد أن) لا إله إلا الله» فيكون «هو» ضميرا اسما مكتفيا بذاته لبداهة المحال عليه.

[101] لذلك ربط القرآن الكريم بين: 1) ﴿تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ 2) و ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ . فتكون الحرية الدينية للرشد والغي للطاغوت: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[البقرة 256].

[102] ولا يعني ذلك أننا نحط من شأن المسجد الأقصى. فمنزلته لا تأتيه من كونه قد كان قبلة بعد أن رأينا ما يقوله القرآن الكريم بل من أمرين اثنين: 1) الأول هو اختيار الله له ليكون منطلق المعراج 2) والثاني هو وظيفة الامتحان التي سيؤديها من حيث هو قبلة مؤقتة وظيفتها المضاعفة هي ما رأينا: التذكير بالتحريف من خلال تهويد سيدنا إبراهيم بتبديل الحنيفية وجعله إماما لليهود وحدهم بدلا من أن يكون كما طلب هو نفسه إماما للناس ومن خلال امتحان المؤمنين بالرسالة المحمدية بعد تغيير القبلة لأن تغييرها كما وصفه عز وجل ليس بالأمر الهين: ﴿وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّهُ وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة 143].

[103] كما تحدد ذلك سورة العصر: ﴿وَالْعَصْرِ {1} إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ {2} إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ {3}﴾.

[104] النطق بالشهادتين فعل شخصي بإطلاق . ورغم أنه قد يحسب للمرء في الظاهر حتى عندما يكون غير صادق فإنه لا يحسب عند الله إلا عند النطق الصادق دون خوف أو نفاق. وذلك أمر توقيته مطلق العينية ولا يتم إلا بالتوفيق الإلهي بحسب الوقت من حيث هو عين مسار الحياة الشخصية لكل نفس بعينها.

[105] تحديد أوقات الصلاة بحسب مواقع المساجد التي يأتي منها الأذان أو بحسب الرزنامة الرسمية التي تحددها العلاقة بين المكان والزمان أو النسبة بين الأرض والشمس. والخلاف فيها مطلوب حتى تكون الصلاة نظريا قائمة دائما لو اعتبرنا الفروق الطفيفة بين مواقع الشمس وحركاتها في كل أصقاع المعمورة عندما تعمها المساجد: فلا تتوقف أبدا.

[106] تحديد أوقات الصيام المبني على الرؤية لا يعني الرؤية العينية بل هو يعني جعل الرصد هما جماعيا حتى يكون ضبط الزمان بحسب المكان أمرا مهما في حياة المسلمين. والخلاف فيه مطلوب إذن لأن رؤية الهلال يتدخل فيها علاقة اللاتناهي بين الزمان والمكان وضرورة تحديد المنازل التوقيفية للضبط وتمكين المسلمين من توحيد الزمان بحسب الوحدات المكانية التي تتكون منها الوحدات العمرانية.

[107] هنا يكون تحديد الزمان بحسب وحدة المكان من حيث نظام الفصول فيه إذ بها يتم تحصيل الثروة ومن ثم تحديد النصاب لإخراج الزكاة.

[108] نميز بين زمان حصوله الموضوعي عند النظر إليه دون نسبة إلى حاج بعينه. لكن لو نظرنا إليه من حيث نسبته إلى أعيان الحجاج فزمانه مطلوب فيه التعدد: لا ينبغي أن يحج الجميع معا بل كل يحج عند توفر شرط الاستطاعة المادية بفرعيها (ولها صلة بالمال ومعيارها معيار الزكاة والصحة ومعيارها معيار الصوم) والاستطاعة الروحية بفرعيها (ولها صلة بالعقل ومعيارها معيار الشهادة أو بداية التكليف علامة على الدخول الشرعي في الإسلام والعرض ومعياره معيار الدين علامة على التقوى). والجامع بين ذلك كله تحول جذري في النفس البشرية. وبذلك تكتمل العلاقة بين مقاصد الشريعة والترابط بين الدنيا والآخرة من خلال العلاقة التي حددنا بين الزمان والمكان من حيث هما ظرفان دنيويان يمكن أن ينتظما بما يتعالى على الدنيوي فيصبح المكان والزمان علامة دار البقاء بعد أن كانا علامة دار الفناء.

[109] فما تركه الله ورسوله من الأفعال تشريع مقصود وما تركته الأمة من التشريع تضييع للمقصود. لكن حتى هذا الترك الثاني فنحن سنحاول فهمه على أنه كان من القضاء الذي ليس منه بد لأن الأمة لا يمكن أن تصبح نموذجا فتشهد على العالمين من دون خبرة تحصلها في تاريخها تكون شبه ملخص لكل تاريخ الإنسانية ما صلح منه وما طلح حتى إذا بلغت إلى الوعي بالتطابق بين ما في الرسالة وما في التاريخ يصبح معتقدها مستندا إلى العلم فتكون الإستراتيجية مرجعية لفعلها المقبل: وذلك ما نسعى إليه ليكون الاستئناف عملا على علم متحررا مما طبع موقف الأمة من الرسالة.

[110] من مفارقات التاريخ الفكري والمذهبي في التشيع المغالي أن ثورة الخليفة علي-كرم الله وجهه- قد حرفت فصارت على نقيض ما أراده لها: فموقفه قد حرف من بعده إلى حد الانقلاب إلى عكسه تماما. ذلك أن الأمر في التشيع لم يبق السعي إلى جعل السياسة تابعة للقيم الدينية كما أراد الإمام علي بل أصبح الدين مجرد إيديولوجيا سياسية كما بيّن حجة الإسلام الغزالي في: ؛فضائح الباطنية+. وبذلك اتفق الغلوان

السني والشيعي فجعلا الدين مجرد تابع للسياسة حتى وإن كان الفرق بين الموقفين مبدئيا: لأن الغلو الشيعي جعل ذلك واجبا والغلو السني اقتصر على قبول الواقع أعني اعتبار ذلك نتيجة للتغلب المخالف للواجب.

[111] كيف نحرر السياسة النبوية من موقف الخوف الذي جعل المسلمين لا يستطيعون استيعاب كل المقتضيات التي تترتب على ثوراتها التطبيقية في مجالات الذوق (وأصلها تبرئة الجنس والجمال) والرزق (وأصلها تبرئة المتعة والمال) والسلطان الروحاني على الذوق (وأصله تبرئة الاجتهاد والأحوال) والسلطان الزماني على الرزق (وأصله تبرئة الجهاد والأفعال) والسلطان المطلق أو برهان الرب أعني عدم نسيان الشهادة (وأصلها تبرئة السؤال حول المتعال): ورمز ذلك كله سنة محمد صلى الله عليه وسلم فهما وتطبيقا للقرآن الكريم وهو معنى كون أخلاقه أخلاق القرآن؟ فبهذا المعنى لا تزال ثورات القرآن أمامنا: لم تصل الإنسانية إلى درجة من النضوج تفهم فيها المعاني القرآنية فهما سويا يمكن من تطبيق الاستراتيجية التي نصف في هذه المحاولة دون أن تقع في ما نراه من فوضى روحية ومادية أفسدت محيط الإنسان الطبيعي المادي ومحيطه الثقافي الرمزي بعضها بالمنع (في المجتمعات الإسلامية التي تبدت فتردت) وبعضها بالتسيب (المجتمعات الغربية التي توحشت فتعدت).

[112] ويوحد بين التحريفين التحريف المعرفي الذي يجمع بين التحريفين الوجودي والقيمي لأنه خطأ في معرفة الوجود وفي معرفة القيمة فيكون بوجوده علة الميل الذي تمثله النفس الأمارة المشار إليها عند الكلام على توحيد الشخصية وبعدمه علة الميل الذي تمثله النفس اللوامة المشار إليها في الكلام نفسه. والعلم الديني الحقيقي هو التحرر من التحريف المعرفي سبيلا إلى فهم طبيعة التحريف الوجودي والتحريف القيمي للتحرر منهما. وتلك هي السبيل التي ينصح القرآن الكريم باتباعها في إصلاح النفس والزوج

والأمة والإنسانية. ولعل الآية السابعة من آل عمران تفهمنا القصد بمرض القلوب الذي هو تحريف معرفي دال على التحريفين الوجودي والقيمي والشفاء منه يكون بالرسوخ في العلم والإيمان الناتج عنه ضرورة كما تبين الآية: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ في الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾[آل عمران7].

[113] [آل عمران 104].

[114] [آل عمران 110].

[115] أكدنا على أهمية الرزق في الإسلام من خلال دوره في الأركان الأربعة إذ بينا أنها مستحيلة من دونه إذا كانت تامة الشروط وبالتالي فهو يصبح مشروطا حتى في الركن الأول الذي ليس هو من دون الأربعة الباقية وما يترتب عليها في الخلق والحياة مجرد عتبة الباب في الدخول إلى الإسلام. ولم نتكلم على أهمية الذوق رغم أنه أهم لأنه هو الغاية والرزق هو الأداة. فالإنسان لا يعيش ليأكل بل يأكل ليعيش لكنه يعيش ليذوق ولا يذوق ليعيش. ومع ذلك فإني أريد في هذا الهامش أن أضيف أمرا آخر يخص الرزق والمال وما أقوله فيه يصح من باب أولى في الذوق والحال للعلة نفسها.لكن الذوق منه والحال لا يفسدهما إلا الرزق والمال: فمن غير المال يكون الذوق عاجزا فيفسد انفعالا لا فعلا بسبب الحاجة. لذلك كانت أول تجارة هي «البغاء»: الحاجة تؤدي إلى تحويل قمة الذوق أعني اللذة الجنسية إلى بغاء عند الفاعل والمنفعل. وليس بالصدفة أن كان البغاء والبغي من جذر واحد وكانت نوازع الفتنة ابتغاءً. فكل الشرور في العمران الإنساني سببها سلطان الرزق على البشر وخاصة إذا جعل الذوق من أدواته. وكل الحروب بين البشر وكل

العداوات مدارها على الرزق وعلى ما يمكن منه من المتع حتى صار مجرد اكتسابه عين المتعة عند بعض المرضى. **لكن أهم ما أريد أن أقوله هو دوره في الاستعاضة عن الإيمان بالشرك.فوجود المال هو السبب الرئيس للطمأنينة والحرية عند صاحبه وعدمه هو السبب الرئيس لعكسهما: لذلك فهو يصبح المعبود البديل من الله عند جل البشر. وذلك هو رمز العجل الذهبي والبقرة أمه التي ذبحها (أي الاستعداد في التفريط فيها وعدم عبادتها) يحيي الموتى بالمعنى الديني للكلمة.** لذلك فينبغي ألا نعجب من صرامة الأحكام المتعلقة بصون المال أعني أقصى حدين عرفهما الإسلام هو حد السرقة وحد الحرابة حتى وإن كنا نشك في فاعليتهما العلاجية للمشكل المطروح وخاصة الآن: فكلاهما كما عبر عن ذلك ابن خلدون سببهما فساد الدولة ومن ثم فالحد ينبغي أن يطبق على أولي الأمر الذين لم يحسنوا الرعاية فكانت السرقة والحِرابة ممكنتين. وقد بين ابن خلدون أن الحرابة خاصة لا يمكن أن تحصل من دون تواطؤ مع بعض المتنفذين في الدولة لأن الدولة لو كانت حقا دولة لاستتب الأمن ولما وجدت الحرابة. ولست مبالغا إذا قلت إن الحرابة الوحيدة الموجودة الآن بنوعيها هي حرابة الطبقات التي استبدت بالحكم في الداخل فاستبدت برزق الجماعة وحرابة الطبقات الحاكمة في الدول القوية التي استبدت بحكم العالم في الخارج ومن ثم بالسلطان على رزق الناس. **ولعل هذا وحده كاف لبيان ضرورة الثورة الإسلامية الثانية: تحقيق قيم الإسلام في العالم كله بدءا بتحقيقها في دار الإسلام** وهذه الثورة ينبغي أن تتبنى كل ما هو «إنساني» مِنْ قيم الاشتراكية غاية للتوزيع العادل ومن قيم الرأسمالية أداة للإنتاج الفاعل ودائما بمعيار التصديق والهيمنة.

[116] وهو ما ستدلل عليه المقدمات التأسيسية لاحقا لأنها في المحاولة تتسلم كفرضيات عمل لنرى ثمراتها ثم بعد ذلك ندلل عليها حتى يتطابق النظر المجرد مع ما يشبه التحقق التجريبي. وطبعا فما هو من جنس التحقق التجريبي يبدو منطلقا للأسس النظرية المفروضة فرضيات عمل لكنه في الحقيقة بعض نتائجها التطبيقية.

[117] كيف استنبطنا ذلك؟ يكفي تعويض الضمير في «أمرهم» وفي «بينهم» بالاسم الذي ينوبه الضمير أعني **الجماعة** ثم نقرأ الآية على النحو التالي. فهي ستكون: «1- الذين (=جماعة المؤمنين) استجابوا لربهم (=المبدأ الأصل) 2- وأقاموا الصلاة (=رمز الركن الديني) 3- وأمرهم (=أمر الجماعة) 4- شورى بينهم (=شورى بين أعضاء الجماعة) 5- ومما رزقناهم ينفقون (رمز الركن الدنيوي). 1- فالعنصر الأول هو رمز المبدأ الأصل. 2- والمبدأ الثاني هو رمز الركن الديني. 3- والمبدأ الثالث هو رمز طبيعة النظام: «الأمر هو أمر الجماعة» = راس بوبليكا. 4- والمبدأ الرابع هو رمز الكيفية التي يعمل بها النظام: شورى بين الجماعة = ديموقراطيا. 5- والمبدأ الأخير هو رمز الركن الدنيوي أو النظام الاقتصادي خاصة. فهل يوجد شيء أوضح من هذا ؟ ومزيد الشرح سيأتي -إن شاء الله-.

[118] هذه المعادلة على بساطتها هي التي تحدد منطق السياسة المحمدية التي أرى أن أغوارها لم تسبر إلى الآن. وسنحاول في الكتب القادمة علاج مسائلها الجزئية. ولكن يمكننا من الآن الإشارة إلى علة الازدواج في عنصري الكفة الثانية من المعادلة. فالاجتهاد مضاعف والجهاد كذلك مضاعف. ولولا ذلك لما كان للختم معنى. فالنظر مقدم في الاجتهاد على العقد والعمل في الجهاد مقدم على الشرع. وذلك يعني أن القرآن بخلاف كل الكتب الدينية الأخرى يرفض حجة السلطة ولا يعتمد إلا على سلطة الحجة فيجعل آياته من القوة الثانية لا تفهم إلا بعد فهم موضوعاتها التي هي سر أسرارها. عندما نعلم الآفاق والأنفس نفهم ما يقوله عنهما القرآن الكريم. فتكون البداية النظر والعمل العقليين الموصلين إلى العقد والشرع الدينيين. فيكون الدين متمما لمكارم الأخلاق والسياسة أداة من أدواته لئلا يُقدم القانون الطبيعي على القانون الخلقي.

[119] [الشورى 38].

[120] راجع في ذلك الجزء الأول من هذا الكتاب حيث خصصنا هامشا مطولا للمسألة.

[121] [آل عمران 64].

[122] [آل عمران 83].

[123] الأمر الشورى: [الشورى 38].

[124] الانتصار: [الشورى: 39].

[125] ﴿...إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ... ﴾.

[126] ﴿...وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر3].

[127] نستعيض عن كلمة سلطة بولاية الأمر لسببين: 1. أولهما لأن كلمة سلطة تتضمن الإكراه بخلاف الأمر الذي هو في معنى أول خطاب موجه للمأمور الذي يمكن أن يطيع وألا يطيع بحسب طبيعية المأمور به والآمر. 2. والثاني لأن السلطة غير محددة ويمكن أن تذهب إلى حد ملكية الخاضع لها في حين أن ولاية الأمر تعني مسؤولية محدودة بوظيفة محددة هي رعاية شؤون الإنسان شؤونه التي تقبل الإيكال للغير.

[128] التي تجاوزت مرحلة الخلاف السني الشيعي حول الوصية والخيار في إطار الدين إلى خلاف معامد له في إطار أصبح الدين أحد قسميه إذ هو قد قسم الفرقتين إلى الباقين في إطاره والخارجين عنه: المقابلة بين العلمانية والإسلام.

[129] أبو يعرب المرزوقي:«صونا للفلسفة والدين» دار الفرقد، دمشق، 2007م (ص:212 - 216).

[130] ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَم يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا﴾ [الإسراء111] ونسبة الولي إلى: ﴿مِّنَ الذُّلِّ﴾ توحي بالعلاقة مع: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ﴾ [الإسراء 24] فيكون المقصود نفي الحدوث وإثبات القدم بنفي المولودية أي إن الله لا ينفي عن نفسه أن يكون قد وَلد بفتح الواو فحسب بل وكذلك أن يكون قد وُلد بضم الواو كما في الإخلاص.

[131] وهذا يقتضي أن يكون للمسلمين سياسة إزاء هذا السلوك بدل الكلام في الردة: الآية تتعلق بجهاد الساعين إلى رد الناس عن دينهم وهذا هو فعل الاستعمار والتبشير بعد التفقير والتجويع الموصلين إلى اليأس واتباع كل ناعق كما يفعل المبشرون في إفريقيا وجمهوريات الاتحاد السوفياتي الإسلامية السابقة التي يريدونها أن ترتد بالجملة. و الأمر نفسه يمكن أن يقال عن أبناء المهاجرين في الغرب من الأجيال الموالية للجيل الأول. فإذا كان المسلمون حقا يريدون تطبيق حكم الردة فعليهم أن يطبقوه ضد سياسة رد الناس عن دينهم بالقوة والإغراء أي بأداتي التبشير المسيحي الذي هو وراء دبابة الاستعمار دائما وحيثما جوعوا الناس ليعرضوا عليهم بضاعتهم الكاسدة. وهذا هو الباب الأساسي للجهاد بالمال والكلمة الطيبة وهو يقتضي سياسة لمنع الرد وقاية لا قانون ضد الردة علاجا.

[132] لذلك جمعت الآية الأساسية التي تتعلق بالردة بين الجهاد المدافع عن حرية المعتقد وحماية المستضعفين الذين يفرض عليهم المستقوون الارتداد: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ

الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة 217] وفهمه الحالي يلغي عمل هذه الآية القرآنية ذات المعنى الواضح الذي لا يحتاج إلى طويل شرح حتى نفهم أن الردة ليس فيها حكم شرعي دنيوي بقتل المرتد بل حكم شرعي بمقاتلة الراد وذلك لثلاث علل:

الأولى: هي الأمل في عودة المرتد لئلا يموت كافرا فإذا أعدمناه حرمناه من هذه الفرصة التي أعطاه النص إياها. ذلك أن المرتد هو أحد اثنين إما مرتد لشكوك ذاتية فارتد من تلقاء نفسه أو اتبع من دعاه إلى الردة أو مرتد بالاغتصاب العنيف كما هي الحال التي وصفتها الآية أو بالإغراء كما يفعل التبشير الذي يجمع بين عنف المستعمر وإغراء المستثمر.

والثانية: هي عدم ذكر حد للمرتد بل اقتصرت الآية على الوعيد أي العقاب الأخروي بالنسبة إلى من يبقى على ردته إلى أن يموت دون أن يتوب. ومن ثم فالقرآن ترك له أمل التوبة والوعيد مرتبط بموته مرتدا وليس لمجرد الردة العابرة. لذلك ففي الحالتين اللتين أشرنا إليهما في العلة الأولى لا بد من أن نبقي للمرتد الفرصة التي أعطاه إياها النص ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ... فَيَمُتْ﴾ لأنا لو أعدمناه لكنا قد حكمنا عليه بالموت كافرا ولم نترك له فرصة الرجوع قبل الموت. ولعل ما ورد في الآيات (106-109) من سورة النحل يزيد الأمر وضوحا. فالحكم يتعلق بالصادين عن سبيل الله وليس بالمرتد المغلوب على أمره أو حتى المختار في خاصته: ﴿مَن كَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَـكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ* ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّواْ الْحَيَاةَ الْدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ وَأَنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ* أُولَـئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَـئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ* لاَ جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرونَ﴾.

والثالثة: وهي أكثر وضوحا من الاثنتين الأوليين: فلو كان حد الردة هو القتل لكان تطبيق حكمها على المرتد ملغيا للحكم الأخروي عليه. ذلك أن الحد وظيفته إذا طبق أن يمحو الذنب. فلا يمكن أن يطبق على المرتد حد القتل في الدنيا ثم يطبق عليه في الآخرة. كما صرحت به الآية: الخلود في النار. وتلك هي العلة في أن المؤمن الصادق هو الذي يطلب تطبيق الحد عليه لعلمه أن الجزاء الدنيوي أرحم من الخلود في النار.

* أما ما يظن من أن حكم ردة حصل في صدر الإسلام فهو ليس كذلك بل هو قد كان حكما على سلوك قيادات عصت الدولة جماعيا وليس على سلوك فرد. والحكم على سلوك قيادات سعت إلى رد تابعيهم غير الحكم على حرية المعتقد بل هم كانوا من معارضي الحرية الدينية بموجب سلطانهم على جماعاتهم فتجب محاربتهم كما أمرت الآية. لذلك احتاجت الدولة إلى جيش وحملة: وهو إذن من أحكام السياسة الشرعية ضد الخروج على طاعة الدولة في تطبيق حكم شرعي هو الزكاة. والله ورسوله أعلم.

133 فكثرة التدقيقات في الفروض العملية أو الشعائر من البدع التي تؤسس لسلطان رجال الدين فتتحول إلى اختصاص يتبارون فيه وهم في غنى عن ذلك من أصله. وكان يمكن السكوت عن هذه البدع لو لم تتحول إلى مصدر المناكفات العجيبة التي صار الناس يكفرون بعضهم البعض بسببها. ذلك أن العمل الديني في كل العبادات أصله وزبدته صدق النية والخلوص لوجه الله ولا معنى لأعيان الكيفيات الشكلية. وليس من شك في أن بعضها ضروري لأنها توحد سلوك الجماعة الشعائري. وهي عندئذ بسيطة فلا تحتاج إلى نصح أو فتاوى وعلوم يزعم أهلها الاختصاص الدقيق. فالمسلم يربى عليها منذ نعومة أظافره ولا يحتاج فيها إلى من يجعلها مادة لعلوم يتبارى فيه المتبارون في قشور جعلت علوم الدين مادة للتندر عند أعدائه. فكما يتعلم الإنسان آداب الأكل وآداب الحياة الجماعية فهو يتعلم آداب العبادة المشتركة بين المؤمنين بالممارسة خاصة في البيت والمسجد والمدرسة. وفي كل الأحوال فكل من يجعل هذه الشكليات المقوم الأساسي للعبادة

يخرجها عن جوهرها لأن مقومها الأساسي الحقيقي هو أداؤها خالصة لوجه الله وذلك لا يكون إلا بالنية والقصد وكلاهما أمر شخصي مطلق ولا دخل للتعليم فيه بل هو ثمرة التربية العامة للأمة في مؤسسات تكوين الإنسان من الأسرة والمدرسة حيث يربى الإنسان على أخلاق الجماعة. فإذا كانت هذه الأخلاق إسلامية حقا فإنها ستجعله يعاف الكذب والنفاق اللذين تخفيهما الشكليات في أغلب الأحيان: وهذا المبدأ هو الذي يؤكد عليه حجة الإسلام بل ويجعله شرط إحياء أعمال الدين وعلومه.

134 ينبغي حسم مسألة رمزية مهمة بتأويل دلالاتها تأولا لا يطابق القصة المسيحية ولا الفهم الفقهي التقليدي. ففكرة الخطيئة الأصلية الموروثة Die Erbsuende تتنافى مع الإسلام من وجهين. ومن ثم فالأكل من الشجرة لا يرمز للعلاقة الجنسبة بين آدم وحواء.من وجهين : أولهما أنه يتنافى مع مبدأ الزوجية الذي يعم كل المخلوبات في القرآن فيكون وجود حواء فاقدا لمعناه لو كانت العلاقة الجنسية خطيئة ويكون آدم خليفة في الأرض التي ليس فيها من البشر إلا هو وحواء، وثانيهما: يكون اعتبار الحياة الجسية من أكبر الجزاء في الآخرة بعد النظر إلى وجه الله فيه شيء من التناقض ،لذلك يبغي أن يؤخذ رمز الأكل من الشجرة بمعنى يبقى ذا صلة بتغير ممكن في نتائج الأكل بمقتضى تغير طبيعة المأكول. فلو قبلنا بدلالة الرمز إلى غايتها وقارنا ما يقول القرآن عن الأكل في الجنة بعد البعث لفهمنا أن القصد من العورة معناها الأصلي في العربية وليس معناه الفقهي: فهي تعني ما ليس محميا أو ما يعد نقاط الضعف في الحماية كما في الكلام عن التحصين خلال الحرب مع الأحزاب . فيكون القصد أمرا يرمز إلى ضعف وقلة حماية في البدن كشف عنه الأكل من هذه الشجرة المنهي عن الأكل منها. وهذا لا يمكن أن يكون غير فضلات الأكل التي كان يمكن أن يكون الإنسان مبرأ منها لو لم يأكل من الشجرة المحظورة. كما أنه لا يمكن أن يكون السعي إلى تغطية البدن دالا على أن آدم وحواء كانا قبل ذلك لا يريان جسديهما وأعضائهما التناسلية قبل الأكل. فهذا يعني أنهما لا يريان

نفسيهما إذا كان القصد المعنى الفقهي من العورة لأن كل جسد المرأة وجل جسد الرجل عورة في هذه الحالة إذا كان القصد ما في الجسد من مثير للغريزة الجنسية. ثم أي معنى للعورة بالمعنى الفقهي بين الزوج و زوجه و هما وحيدان في الجنّة؟ إنما الرمز يعني أنهما لم يريا من قبل الأكل من الشجرة الملونة فضلات تخرج من جسديهما مع أن ذلك كان في خطة الخلق لأن التجهيز العضوي المحقق له موجود. فيكون الاطلاع عما كان مخفيا هو هذا: أي ما كان يمكن أن يظل مخفيا لو لم يحصل الأكل من الشجرة المحظورة. وكان الأكل من غير الشجرة المحظورة والعلاقة الجنسية يكونان من جنس ما وصفهما القرآن به بعد البعث: أكل دون فضلات لأن الفضلات مصدرها المأكول ولو تصورنا مأكولا ليس فيه إلا ما يحتاج إليه البدن(حتّى صناعيا) لما وجدت فضلات. وطبعا فذلك كله معان رمزية وهي ليست بالضرورة أمورا حصلت بمعناها الحقيقي. وبذلك فقد حقق الإسلام ثورتين: 1. إحداهما خُلقية وهي الحشمة والستر 2. والثانية صحية وهي النظافة. فنظافة الجسد لها صلة بفضلات الأكل مدخلا ومخرجا. وتلكما هما الثورتان القرآنيتان اللتان أهملتا رغم كونهما من أهم الثورات التاريخية وهما اللتان تحميان محيطي الإنسان من التلوث: فنظافة البدن تقتضي نظافة البيئة الطبيعية (ورمزها الجنة) ونظافة النفس تقضي نظافة البيئة الثقافية (ورمزها الحياء والهندام الساتر). وفي الحقيقة فإن فساد البيئتين علته واحدة هي سلطان الرزق والذوق التابع له على الإنسان بدلا من سلطانه عليهما. وهذا من أدلة صحة فهمنا الفلسفة القرآنية: كل الوجوه متناسقة. فللبدن والنفس كليهما نصيب في الرزق والذوق لأن الرزق والذوق كليهما ذو وجه مادي ووجه روحي. والوجه الروحي من الرزق هو جمال الطبيعة والثقافة والوجه المادي من الذوق هو لذة الجنس والوجه المادي من الرزق هو لذة الأكل والوجه الروحي من الذوق هو كل الفنون الجميلة.

[135] انظر هيجل:« أما في المسيحية (بالمقابل مع اليونان) فإن أصل الحقيقة له معنى آخر مختلفا تمام الاختلاف. فليس هو الحقيقة المضادة للطبيعة والوعي الإنساني المباشر فحسب وليست الطبيعة ما ليس هو خيرا فحسب بل هي أمر سلبي. إن الوعي بالذات في المسيحية يحتوى على موقف سلبي (من الطبيعة والدنيا)».

G.W. Hegel. *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*. Hersg. von Dr. C.L. Michelet. XIV s.124-5 Verlag Von Dunkler und Humblot. Berlin 1842:"Im Christentum hat die Wurzel der Wahrheit aber einer anderen Sinn: es war nicht nur die Wahrheit gegen die Natur, gegen das unmittelbare Bewusstsein des Menschen. Die Natur ist das nicht mehr gut, sondern nur ein Negatives. Das Selbstbewusstsein erhaelt eine negative Stellung in dem Christentum. "

[136] في الهامش العاشر من الجزء الرابع من الكتاب الثاني. وفي هذا الهامش كما في المتن المناظر لم ننظر في المسألة من حيث أسس حلها الوجودي والمعرفي بل اكتفينا بالإشارة إلى ما يترتب عليها في مسألة ولاية الأمر بعد النبي وفي مسألة دور السنة. أما هنا فإن العلاج يتصدى لأساسي الخيار الذي فضلناه: فبفضل علاقة الجزء بالكل (رياضية) وعلاقة الكلي بالجزئي (ميتافيزيقية) أمكن لنا علاج المشكل علاجا حاسما نذيل به المسألة السياسية والسنية.

[137] أبو يعرب المرزوقي:«الشعر المطلق والإعجاز القرآني» دار الطليعة بيروت 1999م.

[138] ذلك أن تخليص الفاعل بالاستراتيجية من كل المثبطات من الشروط الضرورية للإقدام على العمل والمثابرة عليه. والسورة تشير إلى أن ما يقارب اليأس

أو التردد خلال المعاجزات التي تعرض لها النبي من الكفار قد خالج فكره إذ يقول جل وعلا: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَآئِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَن يَقُولُواْ لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ جَاء مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[هود 12].

[139] ولعل مثالا بسيطا من حياتنا المعاصرة يساعد على فهم هذه العلاقة بين المعنى في اللسان المعين ومعنى المعنى الذي يمكن تبليغه بلسان كوني يغني عن الكلام. فالناظر في الأحداث التي ترويها نشرات الأخبار بعد أن وجد البث التلفزي المباشر لما يجري في ساحات القتال اليومية يمكن أن يرى ويفهم كل ما يجري دون حاجة إلى الكلام. لكن البث المرئي لا يرينا إلا ما تدركه الحواس. أما البنى الرياضية التي يمكن رسمها فإنها ترينا ما لا تراه الحواس أعني ما تفهمه العقول بالطريقة نفسها بمجرد فهم العلاقة بين المنظومة الرامزة والمنظومة المرموزة: وذلك هو دور الكتابة والرسوم الرياضية مثل المعادلات والمصفوفات والجداول والتمثيل التشجيري إلخ... من ضروب التمثيل الرياضي للمعاني. والتأويل في كل هذه الحالات ليس تحكميا بل هو في حالات العلاج العلمي المرّيض مناظرة بين المعادلات وكل عين تنطبق عليها المعادلة وفي حالات القص المسرح مناظرة بين المنظر المرسوم والمنظر الذي يعيشه المخاطب فعلا أو تخيلا. وذانك هما أداتا الإفادة القرآنية المتحققتان في المثل و الأمثال التي يضربها القرآن والتي لا تفهم إلا بعلم ومن ثم ففهمها مشروط بعلم متقدم عليه: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت 43].

[140] والمفروض أن كل قصص الأنبياء عندما يتسلسل فيه أكثر من نبي يكون مفيدا بحلقات السلسة بترتيبها وبالأغراض التي ذكرت من الرسالات المعنية. ونحن هنا نبين ذلك في مثال السلسلة الواردة في سورة هود ويمكن أن نبحث السلاسل الأخرى عند طلب أمور أخرى غير الإستراتيجية والدور الرمزي كما هي الحال هنا حيث وحدنا مطلوبنا.

[141] أبو يعرب المرزوقي: «تجليات الفلسفة العربية» دار الفكر والفكر المعاصر دمشق بيروت 2003م وأيضا أبو يعرب المرزوقي: «إصلاح العقل في الفلسفة العربية» مركز دراسات الوحدة العربية بيروت الطبعة الثالثة 2004م.

[142] وقد يظننا البعض نفرط في التأويل البعيد لو ذهبنا إلى حد تحليل الاسمين الأعجميين من السلسلة أعني إبراهيم وموسى فاعتبرناهما -عكس الواقع- قابلين للإفادة عربيا إذا نسبناهما إلى اشتقاق عربي. فالغريب أننا سنصل إلى نتائج ذات دلالة تكاد تكون عين الدلالة التي نجدها في المعنى الأعجمي. وهو ما لا يمكن أن يكون محض صدفة: فموسى يمكن أن يفهم اسم مفعول من آسى ويعني الذي واساه ربه وقد فعل حقا لما نجاه من الغرق في الطفولة وفي الكهولة ونصره ضد الطاغوت. وإبراهيم يمكن أن تفهم بمعنى من يبرئ الهيم (ما هام من النوق) أعني جامعها ومعالجها. وهو قد فعل إذ هو رمز التوحيد المطلق ومن ثم هو موحد الشرائع إذا اعتبرنا الناقة رمز الشريعة لأنها سفينة الصحراء وسفينة نوح هي الشريعة التي تنقذ البشرية من الغرق في فساد الذوق والرزق وسلطانيهما بفضل الاستجابة للرب.

الجليّ في التفسير

﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾

﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾

الإسراء: 105-106

كل ما تتضمنه هذه المحاولة مبتداه من هاتين الآيتين ومنتهاه إليهما. فمطلوبنا ذو صلة مباشرة بالعلاقة التي بين سورة الإسراء ومنزلة الأمة في التاريخ الكوني منذ نشأتها إلى الآن. وقد تأكدت هذه المنزلة في الظروف المحيطة بسعي الأمة لجبر ما انكسر من كيانها وجمع ما انفرط من عقدها. ففيهما تحولت شؤونها إلى هم دولي آل إلى تدخل مباشر في المحددات الأساسية لظرفيتها التاريخية بلغ حد التطاول على مقومات حصانتها الروحية. وسورة الإسراء لكأنها الوصف الدقيق لحال المسلمين اليوم في لحظة المجاهدة التي تحقق الانتقال من رد الفعل إلى الفعل، لذلك فقد جعلنا هاتين الآيتين شعار المحاولة كلها بل وشعار كل التفسير الفلسفي الذي نأمل أن يوفقنا الله في تحقيقه إن شاء الله.

إن استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية وطبيعة الوجه المطلوب:منهما والعلاقة بينهما في الحالتين فضلا عن الشِرعة الخلقية والمنهاج المعرفي [المائدة: 48] كما سنبين في الجزء الأول من هذا الكتاب الأول من هذه المحاولة؛ كل ذلك هو مدلول سورة الإسراء ومفهومها: فالأمة البذرة أو النموذج أسَرت أعني بكَرت بالريادة نحو هدف توحيد الإنسانية حول قيم القرآن الكريم؛ لأن رسولها أَسرى به ربُه فأطلعهُ على الاستراتيجية ليُعد الأمة فتكون السرية التي تحقق هذا الهدف. لذلك كانت غاية السورة تحديد معايير سياسته ومنطقها:

أولا: من حيث الاستراتيجية فالقرآن طريقةُ إنزاله الحقُ (نقيضه الظلم) ومضمونُ مُنزَلِه الحقُّ (نقيضه الباطل) والمضمر الذي لا يجهله أي مسلم هو أن الحقّ (=الله) هو مصدر الإنزال وأن الحقّ (=الله) مصدر المُنْزَل.

ثانيا: من حيث منطق السياسة فالرسول هو البشيرُ (=بثمرات تطبيق الاستراتيجية) وهو النذيرُ (=بعواقب عدم تطبيقها) أمده الله بمنهاج التعليم المأمور به (=القراءة على الناس على مكث) وبشرعة التطبيق الواجبة (=التنزيل على النوازل النموذجية. وطبعا فالمنزل هنا هو الله من حيث المصدر والنبي صلى الله عليه و سلم من حيث التوسط). والتعليم والتطبيق هما علتا التنجيم ﴿فرقناه...لـ﴾ وحصر دوره فيهما أي إنه لا يمكن أن ينسب أحد إلى الرسول صلى الله عليه و سلم أمرا آخر ﴿وما..إلا﴾ بدليل رفض الرسول الإطراء الذي اعتبره علة الغلو المسيحي الذي آل إلى تأليه عيسى عليه السلام.

ISBN:978-9938-806-59-5

9 789938 806595

الجليّ في التفسير

استراتيجيَّةُ القُرْآنِ التَّوحيديَّة

و منْطِقُ السّياسة المُحمَّديَّة

الكتاب الأوّل

II

الثّمرات المعرفية

نظرية غايات الفعل الاستراتيجي و السياسي و أدواتهما

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER

بسم الله الرحمان الرحيم

الكتـاب : الجليّ في التفسير

الكتاب الأوّل: إستراتيجيّة القرآن التّوحيديّة ومنطق السّياسة المحمّديّة

المؤلف : أبو يعرب المرزوقي

مدير النشر : عماد العزّالي

تصميم الغلاف : ريم بن عامر

الترقيم الدولي للكتاب : 978-9938-806-59-5

الطبعة الأولى: 2010 م - 1431 هـ



تونس - بيروت

الدار المتوسطية للنشر – تونس
5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة
الهاتف : 880 698 70 216 - الفاكس : 633 698 70 216
البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn

Mediterranean Publishers - Tunis Tunisia
5 avenue chotrana 2073 Borj Elouzir Ariana
Tél. 216 70 698 880 - fax : 216 70 698 633
E-mail : medi.publishers@gnet.tn

الإهـــداء

إلى رُكْنَيْ استِئنَافة الثَّورة القُرآنيَّة:

شَيخ الإسلام «تَقِيِّ الدِّين» أحمد بن عَبد الحَليم بن تيْمَة (ت: 728هـ - 1327م)،

وعَلاَّمةِ الإسلام «وَليِّ الدِّين» عَبد الرَّحمن بن خَلدون (ت: 808هـ - 1406م).

أ.د. أبو يَعرب محمد الحبيب المرزُوقي

تُونِس عَاصِمَةُ الفَتْحِ فِي غَرْبِ الإسْلام فِي 15-03-2010

" عِرْفَــان "

يُسعدني في صَدر هذا العمل أن أشكر «المعهد العالمِي لِلفكرِ الإسلامِي» لما شرفني به من مساعدة معنوية ومادية لإنجاز هذا العَمل المتواضع بأجزائه الخمسة فجزى الله الإخوة الأفاضل المشرفين على المعهد كل خير ووفقهم الله لما فيه رعاية مصالح الأمَّة.

" شُكْــــر "

وإني لمدينٌ بالشُّكرِ كذلك لرَجُلينِ لهما الفضلُ في ظهورِ هذا العملِ

• أولهما: هو الشَّاب المخلص **عِماد العزَّالي** مُدير دار المتوسطية للنشر لما يَبذلهُ من جُهدٍ لنشرِ

كُلِّ أعماليَ عامةً وهذا العمل خاصةً رُغم علمهِ بأن القصدَ منها ليس سعَةَ الانتشار بل عُمقَ التأثير في شُروط الاستئنافِ الذِّي بِفضلهِ تُحقق الأمة شُروط الشَّهادة.

• والثاني: هو الشَّاب المُجْتَهِد **أحمد الحَمْدي** الذِّي تَكفَّلَ بمُراجَعَةِ كُلِّ الآياتِ القرآنيةِ الوارِدةِ في البحثِ وضَبطِها الضَّبطَ الشَّرعِيَّ ورسْمِهَا بِرسمِ المُصحفِ، فَجزاهُمَا الله خيرا، وسَدد خُطاهما في ما يسعيانِ إليهِ من ناجحِ الأفعال، وصالحِ الأعمال.

فهرس الجزء الثاني

الثمرات المعرفية : نظرية غايات الفعل الاستراتيجي و السياسي و أدواتهما...7

مواد الجزء الثّاني...11

المسألة الأولى : نظرية اللواحم القرآنية طبيعتها وإطارها الزماني..........31

تمهيد...31

القضية الأولى من المسألة الأولى نظرية اللواحم:الآية الأولى من سورة النساء.........33

القضية الثانية من المسألة الأولى :الإطار المكاني- الزّماني..............................55

المسألة الثانية : نظرية اللحم مقومات وآليات...................................69

تمهيد...69

القضية الأولى من المسألة الثّانية : العلاقة بين الأدوات و الغايات

تشريح عملية اللحم..71

التّحليل التشخيصي : معادلات اللحم الحذرية...79

الشروط الجامعية لكل المعادلات مباشرة كانت أو غير مباشرة.........................85

قضايا التّشخيص و العلاج...90

المشكل الأول هو التصوير المحيط أو المحتوى: تصوير الأحياز للسوائل.............. 92

المشكل الثّاني هو التصوير المحاط أو المحتوى: تصوير السيول للأحياز.............. 93

المشكل الثالث هو مشكل السوائل الفواعل القيمة سوائل متنافذة........................ 93

المشكل الرّابع هو مشكل القانون الأسمى: تبادل الطبائع بين القانونين...............94

المشكل الخامس هو مسألة الأحياز العلاقة بين الدورتين الحيوية و الرمزية...........95

القضية الثانية من المسألة الثّانية: الشكل "السُّلَّمي-الدوري" 99

المعادلة الشاملة : الفاعلية المادية و الفاعلية الصورية...............................107

المؤسسات القاعدية.. 109

أصل العمران :المؤسسة الموحدة أو الجامعة...110

المشكل الأول مشكل مؤسسات التصويروآلياته..111

المشكل الثّاني مشكل عوائق السّوائل وتحويلها إلى أسباب فرقة 111

المشكل الثّالث مشكل حوائل السالكية...111

المشكل الرّابع علاج مبدأي الوظائف...114

المشكل الأخير : علاج مبدأي الأعضاء..117
الخاتمة..123

الجُزء الثَّانِي:

الـــثَّمَرَاتُ المَعْرِفِـيَّة

نظرية غايات الفعل الاَستراتيجي والسياسي وأدواتهما

منطق التوحيد بمستوييه الملي والإنساني

﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾
﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾

[الإسراء: 105-106]

كل ما تتضمنه هذه المحاولة مبتداه من هاتين الآيتين ومنتهاه إليهما. فمطلوبنا ذو صلة مباشرة بالعلاقة التى بين سورة الاسراء ومنزلة الأمة في التاريخ الكوني منذ نشأتها إلى الآن. وقد تأكدت هذه المنزلة في الظروف المحيطة بسعي الأمة لجبر ما انكسر من كيانها وجمع ما انفرط من عقدها. ففيهما تحولت شؤونها إلى هم دولي آل إلى تدخل مباشر في المحددات الأساسية لظرفيتها التاريخية بلغ حد التطاول على مقومات حصانتها الروحية. وسورة الاسراء لكأنها الوصف الدقيق لحال المسلمين اليوم في لحظة المجاهدة التى تحقق الانتقال من رد الفعل إلى الفعل, لذلك فقد جعلنا هاتين الآيتين شعار المحاولة كلها بل وشعار كل التفسير الفلسفي الذي نأمل أن يوفقنا الله في تحقيقه إن شاء الله.

إن استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية وطبيعة الوجه المطلوب منهما والعلاقة بينهما في الحالتين فضلا عن الشّرعة الخلقية والمنهاج المعرفي [المائدة: 48] كما سنبين في الجزء الأول من هذا الكتاب الأول من هذه المحاولة كل ذلك هو مدلول سورة الاسراء ومفهومها: فالأمة البذرة أو النموذج أسرّت أعنى بكّرت بالريادة نحو هدف توحيد الانسانية حول قيم القرآن الكريم لأن رسولها أسرى به ربّه فأطلعهُ على الاستراتيجية ليُعد الأمة فتكون السرية التى تحقق هذا الهدف. لذلك كانت غاية السورة تحديد معايير سياسته ومنطقها:

أولا: من حيث الاستراتيجية فالقرآن طريقةُ إنزاله الحقُّ (نقيضه الظلم) ومضمونُ مُنزِّلِه الحقُّ (نقيضه الباطل) والمضمر الذي لا يجهله أي مسلم هو أن الحقَّ(=الله) هو مصدر الانزال وأن الحقَّ (=الله) مصدر المُنزَل.

ثانيا: من حيث منطق السياسة فالرسول هو البشيرُ (=بثمرات تطبيق الاستراتيجية) وهو النذيرُ (=بعواقب عدم تطبيقها) أمده الله بمنهاج التعليم المأمور به (=القراءة على الناس على مكث) وبشرعة التطبيق الواجبة (=التنزيل على النوازل النموذجية. وطبعا فالمنزل هنا هو الله من حيث المصدر والنبى صلى الله عليه وسلم من حيث التوسط). والتعليم والتطبيق هما علتا التنجيم ﴿فرقناه...لـ﴾ وحصر دوره فيهما أي إنه لا يمكن أن ينسب أحد إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أمرا آخر ﴿وما..إلا...﴾ بدليل رفض الرسول الاطراء الذي اعتبره علة الغلو المسيحي الذي آل إلى تأليه عيسى عليه السلام.



♦ مواد الجُزء الثَّانِي

• فاتحة :[1]

• المسألة الأولى:

وفيها نعرض نـــظرية اللَّواحِم القرآنية محددين غاياتها وأدواتها وكيف تعمل. وتتألف هذه المسألة الأولى من قضيتين هما:

قضية النظرية القرآنية في مقومات اللحمة بمستوييها الحيوي والرمزي والتفاعل بين وجهيها هذين. وسنستنبط هذه النظرية من شرح الآية الأولى من سورة النساء التي هي أساس الجزء الثاني كله بل ويمكن اعتبارها أساس استراتيجية القرآن التوحيدية بوجهيها الرمزي والحيوي في المستويين الديني والسياسي كما سنبين.

قضية النظرية القرآنية في الإطار الزماني-المكاني لتحقيق الاستخلاف من حيث هو أداء الإنسان للأمانة التي حملها والتي تعد الشهادة على الناس مدلول الأمة البذرة. وسنستنبط هذه النظرية من وصل أصناف التحديدات القرآنية للزمان خاصة -لأن المكان فيه بيِّن وهو يعني كل العالم من حيث قابليته للاستعمار، أي : ما استخلف فيه الإنسان منه-وهي عملية فيها الكثير من التعقيد إلى حد قد يجعل التصديق بما تنتهي إليه من حقائق وما تنبني عليه من فرضيات صعب المنال.

• المسألة الثانية:

وفيها نشرح عملية اللَّحم وما قد يطرأ على اللَّواحم ليفسد غاياتها وأدواتها وكيفية عملها. وتتألف هذه المسألة الثانية من قضيتين كذلك:

القضية الأولى: هي قضية تشريح اللواحم لفهم عملية اللحم وما يطرأ على الشكل السُّلَّمي الدوري من خلل وفساد. وتلك هي قضية الأدوات والغايات في العمران البشري وما قد يتطرق إليه من خلل وفساد في مادته بسبب فساد العلاقة بين الأدوات والغايات فيها (أعني أدواء الذوق والرزق) وفي صورته بسبب فساد العلاقة بين الأدوات والغايات فيها (أعني أدواء سلطان الذوق وسلطان الرمز).

القضية الثانية: هي قضية الترجمة المؤسسية الروحية والسياسية والعلاج الذي وصفه القرآن الكريم للشكل «السُّلَّمي الدوري» من حيث هو الجهاز العضوي والعمل الوظيفي للواحم. وتلك هي قضية الصورة والمادة وصلتهما بالعصبية والتعاقد بتوجهيه العمودي بين الله و الإنسان والأفقي بين الناس ممثلين للتداخل بين اللواحم الحيوية واللواحم الرمزية في بنية العمران الإنساني من حيث هو استخلاف.

• خاتمة.

أسست استراتيجية القرآن التوحيدية بمقوماتها التي وصفنا في الجزء الأول منعرجا «دينيا-فلسفيا» ذا وجهتين تحددان علاقة الرسالة الخاتمة بالماضي وبالمستقبل الإنسانيين فتثبتان دعويي الكونية والختم القرآنيتين، تثبتانها بغاية فعلهما ومنهجه وثمرته:

فأما الوجهة الأولى: فهي إصلاحية وهي وجهة مدبرة تتناول مراجعة ما طرأ على الرسالات من تحريف في حدثها وحديثها يمس مبدأ العقيدة الأساسي أي

مبدأ الذات الإلهية (الوجه الغالب هو فلسفة الدين) وما طرأ على الحديث التاريخي من تحريف يمس مبدأ الشريعة الأساسي مبدأ فطرة الإنسان الخلقية (الوجه الغالب هو فلسفة التاريخ). وهذه الوجهة تتضمن الوجهة الثانية غاية لسعيها.

وأما الوجهة الثانية: فهي استراتيجية وهي وجهة مقبلة تتناول ما ينبغي أن تتضمنه الرسالات من اجتهاد في حديثها وحدثها مستند إلى مبدأ التواصي بالحق فرض عين للجميع (الوجه الغالب هو فلسفة الدين) وما ينبغي أن يتحقق في حدث الشرائع التاريخي من جهاد مستند إلى مبدأ التواصي بالصبر (الوجه الغالب هو فلسفة التاريخ). وهذه الوجهة الثانية تتضمن الوجهة الأولى منطلقا لتأسيسها.

وبذلك تكون الاستراتيجية القرآنية التي تستند إلى فلسفة دين كونية بوجهيها العقدي والشرعي قد غيرت فلسفة التاريخ النظرية والعملية بدءا بتشخيص أدواء الماضي الإنساني وختما بتحديد ما ينبغي لبناء المستقبل بناء يتضمن علاجها مع هدف متعال يحرر البشر من كل أسباب التناكر لتأسيس التعارف بينهم. وهذا الهدف هو تحقيق وحدة البشرية حول القيم القرآنية التي هي الكلي القيمي في التجربة الإنسانية ببعدها الروحي والزماني: **وهو معنى دعوبي الإسلام بكونه الدين الكوني والدين الخاتم**. لذلك فالمدلول الأساسي للوجهتين المدبرة والمقبلة ببعديهما الحدثي والحديثي كليهما هو نفي أن يكون ما حصل في التاريخ الإنساني ناتجا عن حتمية علتها فساد في مقومات الإنسان الوجودية فيعد من جنس التاريخ الطبيعي بل هو يعتبره ناتجا عن تحريف شابَ الحديث في مجالي العقائد والشرائع عند الجماعات والأفراد فأفسد الحدث: **فيكون موطن الداء في تحريف البعد الرمزي من الوجود الإنساني ثم تبعه البعد الفعلي**.

لذلك كانت مراجعة فلسفة الدين (نظريات فعل الله كما تعينت في التجارب الدينية المتقدمة على نزول القرآن) وفلسفة التاريخ (نظريات فعل الإنسان كما تعينت في التجارب السياسية المتقدمة على نزول القرآن) الهدف الأساسي لاستراتيجية القرآن التوحيدية نظريا من أجل استئناف المسيرة الإنسانية بناء على تصورات عقدية وشرعية بديلة تُساس في ضوئها الإنسانية سياسة مستندة إلى العمل على علم بالمقومات السوية لتحقيق القيم القرآنية أعني القيم التي هي عين شروط استعمار الأرض والاستخلاف فيها بأفضل الوجوه: 1. **قيم الرزق** 2. **وقيم الذوق** 3. **وقيم سلطان الرزق والسلطان عليه** 4. **وقيم سلطان الذوق والسلطان عليه** 5. **وقيم السلطان الأسمى الذي هو الاستجابة للرب كما جاء في الآية 38 من الشورى لجعلها جميعا أواصر تعارف بين البشر بدلا من أن يسوِّد تحريفها الذي جعلها أسباب تناكر بينهم.**

وقد أسيء فهم هذه الوجهة الإصلاحية فظنها الكثير مجرد قص للماضي من أجل الاعتبار الخلقي مصحوبا بخطاب مجانس للجدل الكلامي بين الملل حتى عد بعضهم القرآن نصا يجمع بهذه الوجهة بين القول بالعصر الذهبي في الماضي[2] والجدل الكلامي الذي يناقش الملل الأخرى من منطلق دعوى الاستفراد بالحقيقة. وفي هذه التهمة المضاعفة تناسٍ لعمل القرآن الكريم الذي هو طلب للحقيقة بمبدأ التصديق والهيمنة أعني مقوِّمي الموقف النقدي الإيجابي المتوجه إلى المستقبل خلال مراجعة الماضي ودعوة إلى الوحدة بين أهل كل الأديان كما هو بيِّن من آل عمران[3]. مراجعة الماضي القرآنية ليست مراجعة عنادية هدفها إثبات الذات ونفي الغير بل هي بالعكس مراجعة إصلاحية على علم بالمقومات الفعلية وبما طرأ عليها من تحريف.

إنها مراجعة تسعى إلى استنباط الكلي الإنساني وراء الخلافات الثقافية العرضية الناتجة عن دور الحديث التحريفي في الحدث التاريخي (تربية للإنسان

وسياسية لشأن الجماعة على غير هدي قيم القرآن) من أجل توحيد البشرية بشعار وحدة النوع كما هو بيِّن لكل من يتدبر الآيات القرآنية التي تتصف بعقلية نزيهة ومتسامحة إلى أقصى الحدود لكونها مستندة إلى علم دقيق بالنفس البشرية وبمحددات الوجود الجمعي بدليل القبول بالتعدد رغم الدعوة للوحدة بل واعتبارها من آيات الله حتى في الأديان والعقائد: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[4].

فالمعلوم أن الإسلام بمراجعته تجارب الإنسانية الماضية لم يكن يبحث عن تأجيج الصراع بين البشر بل هو كان يسعى إلى علاجها بطلب ما يُبقِي على الوحدة الإنسانية إذ هو قد أرجع الاختلافات الدينية العقدية سواء كانت في الملة الواحدة أو بين الملل إلى جنس واحد ملازم للإنسان فاعتبر الملل نفسها مجرد نحل في ملة أصلية واحدة تجمع البشرية وعد دينها دين الفطرة التي توحد الإنسانية[5] جاعلا الاختلافات الشرعية من شروط التنافس في الخيرات بدل حصرها في واحدة يفرضها على الجميع[6]: **فهي بنوع ما ولطبيعة صلتها بممارسة الحياة الروحية والزمانية تؤدي دور المختبر الفعلي للحياة الإنسانية**. ولذلك فهو لم يدع إلى إلغاء الأديان الأخرى رغم قوله بوحدتها الأصلية التي يمثلها الدين عند الله أو الإسلام بل هو رغم نفيه الشرعية المبدئية عنها يضفي على الموجود منها الشرعية العملية حتى يكون مفهوم عدم الإكراه في الدين ذا دلالة فعلية فيُسلم من يُسلم مختارا ويبقى خارج الإسلام من لم يتبين له بعد الرشد من الغي.

ذلك أن الأديان كلها طبيعيها ومنزلها هي في نظر القرآن من أصل واحد سماه الإسلام الذي هو الدين عند الله واعتبر الاختلافات بينها تحريفات طرأت على هذا الأصل الذي يوحد الله أساسا لفلسفته الدينية ويوحد الإنسانية أساسا لفلسفته التاريخية: **والله الواحد هو المكلِّف والمستخلِف والنوع الإنساني الواحد**

هو **المكلَّف بعبادة الله والمستخلَف في خلقه**. وليس الصراع في تاريخ الإنسانية الروحي إلا من نتائج التحريف الذي شاب هاتين الفلسفتين في التاريخ والدين أو في الدنيا و في ما يضفي عليها المعنى. وهو تحريف يقبل العلاج بالتي هي أحسن (في المجادلة بين الناس عامة وأهل الكتاب منهم خاصة) وبالمثل الأعلى (في المفاعلة بينهم) لأنه ليس جوهريا بل عرضي علته تجددت بعد أن لم تكن: **فتكون القضية كلها عائدة إلى اعتبار الصحة متقدمة على المرض واعتبار الدين والسياسة علما وعملا بقواعد الصحة وبعلاج المرض**.

وهذا الأمر العرضي هو المقصود برد الإنسان إلى أسفل سافلين بعد أن كان ذا التقويم الأحسن[7] الذي هو جوهر الإنسان وفطرته السوية المتقدمة على ما طرأ عليها من شوائب. ومن ثم فمهمة الرسالات المتوالية ليست تقديم ما لا يوجد بعد في فطرة الإنسان التي هي تقويمه الأحسن بل هي تذكير الإنسان بتقويمه الأحسن وعلاج ما طرأ عليه من أعراض لتجنيبه الرد إلى أسفل سافلين إما بالنسيان أو بالتحريف. مهمة الرسالات الأساسية هي إصلاح هذا التحريف المتوالي من أجل علاج مصدري العلل التي تصيب تقويم الإنسان الأحسن وعلاقته بظروف حياته:

فأما المصدر الأول: فمرجعه إلى العوائق الذاتية الحائلة دون المحافظة على التقويم الأحسن والمؤدية إلى الرد إلى أسفل سافلين. ويمكن علم هذه العوائق والتخلص منها بالعمل على علم من خلال النظر في الأنفس ونظرية اللواحم الرمزية: **فتكون علوم الإنسان أهم شروط إصلاح التجربة السابقة واستراتيجية التجربة المقبلة الإنسانيتين في مجال الأنفس واللواحم الرمزية بمنظور قيم القرآن**.

وأما المصدر الثاني: فمرجعه إلى العوائق الموضوعية أمام تحقيق شروط الاستخلاف ليؤدي الإنسان الأمانة. ويمكن علم هذه العوائق والتخلص منها

بالعمل على علم من خلال النظر في الآفاق الحيوية: **فتكون علوم الطبيعة أهم شروط إصلاح التجربة السابقة واستراتيجية تحقيق التجربة المقبلة الإنسانيتين في مجال الآفاق واللواحم الحيوية بمنظور قيم القرآن.**

ولما كان علم أحد المصدرين مشروطا بعلم المصدر الآخر جمع القرآن بين الدعوة إلى الآفاق والدعوة إلى الأنفس بادئا بالأولى في التشخيص وبالثانية في العلاج لأن علم الصحة كلي وعلاج المرض جزئ دائما ثم إن القانون الكلي متقدم في التأثير والوجود ومتأخر في العلم والاستعمال. لذلك فلا يعجبن أحد من كون العلم والعمل على علم بالآفاق والأنفس يمثلان أهم مضمونات الدعوة القرآنية حتى إن إبداع الإسلام الحقيقي يقبل التلخيص في مؤسستين ما زلنا إلى الآن لم ندرك حقيقتهما ولم نعمل من ثم بهما كما لم نفهم طبيعة ما هما بديل منه أعني المؤسستين اللتين يصدر عنهما كل أدواء العمران البشري: **إنهما مؤسسة الاجتهاد وهي أساس الجهد النظري ومؤسسة والجهاد وهي أساس الجهد العملي وثمرة جهدهما مشروطة في تحقيق الاستخلاف وأداء الأمانة.**

وقد أبدعهما الإسلام لتحرير الإنسان من طغيان المؤسستين اللتين يصدر عنهما كل تحريف عرفته البشرية أعني **سلطان الطاغوت الروحاني** (السلطة الدينية الوسيطة والمستبدة برزق الإنسان الروحي) و**سلطان الطاغوت الزماني** (السلطة السياسية الوسيطة والمستبدة برزق الإنسان المادي) السلطانين اللذين جعلتهما النخب المستبدة بالأمر الإنساني أداتي تحريف للقيم بتحويل الرزق والذوق إلى أداتي استعباد وبجعل مؤسسة العلم (التعليم والتربية) ومؤسسة العمل (السياسة والقوانين) أخطبوطين يدجنان الإنسان ويكبلانه بدل السعي إلى تحريره الجهل (تحريف دور التربية التي هي قلب المؤسسة الدينية) والفقر (تحريف دور الاقتصاد الذي هو قلب المؤسسة السياسية) اللذين يفسدان التقويم الأحسن تحريره منهما ليكون أهلا للاستخلاف وأداء الأمانة[8].

لذلك فلا ينبغي أن يتصور المتعجلون أن كلامنا على إصلاح التحريف مجرد معركة ظرفية بين الإسلام والدينين المنزلين قبله الدينين اللذين بقي نصاهما موجودين[9] حتى وإن بدا الأمر كذلك لمجرد حصر النظر في أعيان القضايا بدل معانيها الكلية. فتوالي الرسالات في منظور الإسلام ليس له من هدف إلا الإصلاح والتذكير لا غير كما هو بين من القصص القرآني: **إصلاح صورة العمران ومادته من حيث الأحداث وإصلاح الكلام على قيمهما من حيث الحديث**. وإذن فليس إصلاح التحريف مجرد علاقة خصامية بين الإسلام واليهودية والمسيحية في عصر النبي فضلا عن أن يكون كذلك الآن في مرحلة الاستئناف الإسلامي بل هو يتعدى هذه العلاقة إلى منطق التاريخ الإنساني الذي يعتبره القرآن إصلاحا دائما للتجربة الإنسانية من أجل تحقيق شروط الاستخلاف. وهو دعوة سلمية بالجوهر لاشتراط القرآن أن يكون ذلك بالتي هي أحسن وخاصة مع أهل الكتاب.

كما أن استراتيجية المستقبل القرآنية ليست محدودة بمستقبل إضافي إلى ماض معين وبملة معينة بل هي تنظر في مقومات مستقبل الإنسان بإطلاق إلى يوم الدين كما سيتبين من مسألة الإطار الزماني لتحقيق الاستخلاف. وإذن فليس مطلوبنا عرض الصراع الكلامي بين الفرق أو بين الأديان بل الهدف هو أن نفهم مراحل تحقيق الاستخلاف بأفضل وجوهه واستراتيجيته الخاتمة التي لا بد فيها من التوجهين المناظرين للقبلتين: توجه يراجع الماضي للإصلاح الدائم وتوجه يخطط للمستقبل للثورة الدائمة على كل حاصل من أجل السمو إلى ما هو أفضل. وفي ذلك يؤدي التحريف والجاهلية[10] دورا أساسيا هو دور رد الفعل الذي تعتبر المراجعة والاستراتيجية السعي الفعلي الدائم لحماية تقويم الإنسان الأحسن بعلم الآفاق والأنفس واستمداد العلاج منه أعني العمل على علم بهما.

ذلك أن الإصلاح ليس له من مطلوب آخر غير فهم علل الخسر وشروط الاستثناء منه استثناء ليس هو إلا الثمرة المباشرة لبقاء التقويم الحسن أو الفطرة السوية فاعلة في الإنسان إذ لولاها لما أمكن للإنسان أن يصلح أمره إلا إذا زعمنا أن أعاجم الحيوانات يمكن أن تصبح أناسي (وهو قول الداروينية بشرط حصره في المظهر الخارجي إذ يبقى السلوك خاضعا للقانون الطبيعي). وتحقيق شروط الاستثناء من الخسر هو مطلوب الاستراتيجية التي تسعى إلى تحرير الإنسان من التحريف بالأداتين الحائلتين دون الرد إلى أسفل سافلين أعني منزلة الخسر.

إنها تحرره بالإيمان (في وعيه النظري الشخصي) وبالتواصي بالحق اجتهادا (في سلوكه النظري الجمعي لإشارة النص إلى المشاركة) وبالعمل الصالح (في سلوكه العملي الشخصي) والتواصي بالصبر جهادا (في سلوكه العملي الجمعي لإشارة النص إلى المشاركة). وبذلك يتعالى الإنسان على الإخلاد إلى الأرض فلا يستفرد به القانون الطبيعي كما هي حاله في العولمة المتوحشة التي هي غاية الطاغوتين الروحاني (الطغيان الثقافي على الأذواق مع تلويث المحيط الروحي والاجتماعي: وهو جوهر التحريف) والزماني (الطغيان الاقتصادي على الأرزاق مع تلويث المحيط الطبيعي والسياسي: وهو جوهر الجاهلية) وهذا الاستفراد ليس هو شيئا آخر غير ما أشارت إليه آل عمران من تواطؤ بين السلطان الزماني المستبد بالرزق المادي والسلطان الروحاني المستبد بالذوق أو الرزق الروحي.

وإذن فكلامنا في المسألة ليس من جنس رد فعل أحد الأديان على أديان أخرى تنافسه بل هو علاج لظاهرة تعم تاريخ الإنسان الروحي والحضاري. وهذه الظاهرة هي ظاهرة تغلب الأدوات على الغايات في النظر والعمل على حد سواء عند الفرد والجماعة معا فيتحول الدواء نفسه إلى داء: **سلطة الذوق الروحية وسلطة الرزق الزمانية صارتا عين الداء بسبب تحولهما إلى جوهر التحريف والجاهلية أعني أنهما صارتا أداتين للاستعباد بدل من أن تكونا عين التحرر بالإشباع**

الروحي والمادي. والعلة هي ما يغلب على الأدوات من المباشرة والنفع القريب على الغايات من اللامباشرة والنفع البعيد. فالمباشر لكونه من القرائب يسيطر على وعي الناس فلا يرون غيره فيهملون اللامباشر لكونه من البعائد: فيكون الداء هو استغلال النخب هذا القانون فيستعملون قصر النظر والاقتصار على متناهي الشهادة دون لامتناهي الغيب ليستعبدوا الناس بالسلطان الروحي (التربية والثقافة عامة) والسلطان المادي (الحكم والسلطان الاقتصادي عامة).

وأساس هذا الموقف العجول:﴿خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء 37] هو الصراع على الرزق وسلطانه والصراع على الذوق وسلطانه ثم تقديم الرزق وأدواته وسلطانه على الذوق وأدواته وسلطانه وأخيرا نسيان سلطان الاستجابة إلى الرب في كل ذلك: **فيرتد الإنسان إلى الحيوانية مع الإنسانية المسلوبة أعني أنه يكون بخلق الحيوان مع أدوات الإنسان فيرتفع شره إلى العنان**. وإلى هذه الأدواء يرجع القرآن الكريم مفهومي التحريف والجاهلية في سورة آل عمران إذ غالبا ما يستبدل السلطان الروحي الدين بالدنيا (التحريف) فيتحالف مع السلطان الزماني الذي لا يعرف إلا الدنيا (الجاهلية) ليتقاسما المصالح المادية وتصبح المصالح الروحية مجرد غطاء إيديولوجي للمغالطة وتوطيد الطاغوت الذي جعل القرآن الكفر به رديف الإيمان بالله.

إن بيان ذلك وعلاجه هو المقصود بالإصلاح القرآني الذي ينطلق من عقيدة أن الدين عند الله هو الإسلام لسلطان الله وهو يقتضي الكفران بالطاغوت أعني الكفران بكل سلطان غيره وخاصة سلطان التحريف والجاهلية كما يتعين في السلطتين الروحية (التربية والثقافة) والزمانية (الحكم والاقتصاد) أصلي كل الأدواء إذا فسدتا بمجرد تحولهما إلى فرض كفاية نقضا لمنظور القرآن الذي يعتبرهما فرض عين[11] بنصه الصريح: **وذلك هو مدلول تبين الرشد من الغي في الآية 256 من البقرة شرطا في نظام الشورى في الآية 38 من الشورى وفي خيرية الأمة إنشاءً [104 من آل عمران] وخبرا [آل عمرا 110]**. ولذلك فإنه

يمكن القول إن الإنسانية بدأت منذ نزول القرآن الكريم تعيد من جديد اكتشاف منزلة الإنسان في الوجود منزلة تحدد دوره الإيجابي فتحرره على الأقل في مستوى الحديث قبل الحدث من الموقف المتشائم ومن الفصل المرضي بين وجهي وجوده الروحي والزماني أو الديني والدنيوي[12] أعني من الموقف الذي نتج عن التحريف والنسيان.

ولعل ما يرمز إلى هاتين الوجهتين في التجربة الروحية الإسلامية هو كما أشرنا سابقا جمع الإسلام بين القبلتين بداية وغاية مع الإشارة الصريحة إلى أن الغاية أو القبلة الثانية في الزمان الجزئي هي البداية الحقيقية أو القبلة الأولى في الزمان الكلي وأنها صارت غاية مستأنفة[13] ومن ثم فهي غاية مطلقة متعالية على الزمان والمكان: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة 115] بسبب ضرورة التحرر من التصور الزائف للبداية التصور الذي أفسد نظرية الاستخلاف القرآنية فجعلها لعنة أبدية تقتضي مخلصا ومؤسسة تنوبه يكون لها السلطان الروحي الوسيط بين الله وعباده[14] (الكنيسة من حيث هي طاغوت الرزق الروحي) تتحالف مع سلطان وسيط ثان بينهم وبينه في مجال السلطان الزماني (الدولة من حيث هي طاغوت الرزق المادي).

فالقبلة الثانية في تاريخ الإسلام (الحرم) جعلت القبلة الأولى (القدس) وراء مستقبِلها (الالتفات من المدينة شطر مكة يجعل القدس وراء المصلي) وهي إذن ممثلة للماضي وترمز إلى العملية المدبرة التي يراجع بها القرآن الكريم العقائد (نظرية الله) والتاريخ (نظرية الإنسان) من أجل إصلاح التحريف[15] الذي طرأ على المضمون الكوني في كل الرسالات المتقدمة على نزول القرآن[16]. وإذن فبالتفاته إلى مكة يصبح المصلي متجها نحو المستقبل الذي يستأنف المسيرة الإنسانية من منطلق الأصل الفطري الصافي (إذ إن مكة هي أول المساجد في النص القرآني رمزا إلى الوحدانية الإبراهيمية الصافية). ويرمز هذا التوجه إلى العملية المقبلة

التي يحدد بها القرآن الكريم ما ينبغي أن يقوم به المسلمون ليتحقق هذا المضمون الكوني للرسالة في التاريخ الفعلي[17].

وقد حددت الآية هذا الواجب فاعتبرته الشهادة على الناس. ويعني ذلك تحقيق النموذج الذي يبين أن قيم القرآن هي التي تحرر الإنسانية مما طرأ على تصورها للألوهية (العقيدة) والإنسانية (الشريعة التي استخلف فيها الإنسان) من تحريفات آلت بها إلى الخسر الذي هو النكوص إلى قانون التاريخ الطبيعي حصرا فيه وإلغاء لدور التاريخ الخلقي في حياتهم الدنيوية باسم ما يسمى بالفصل بين حياة الإنسان الروحية وحياته الزمانية أو بين الدين الذي استبد به طاغوت السلطان الروحي والسياسة التي استبد بها طاغوت السلطان الزماني فصار السلطانان فرض كفاية واستقال المؤمنون منه باعتباره فرض عين.

وقد كلف الله المؤمنين بالاجتهاد والجهاد بعد إلغاء الطاغوتين حتى يستغنوا عن الوسيطين فلا يبقى السلطانان إلا من حيث هما آلة تابعة للجماعة التي تمثل الشرعية فيهما كليهما لا الجهاز المتبوع الذي يحتكر السلطان فاقد الشرعية. فجهاز العبادة (المعبد) وجهاز الحكم (إدارة الشأن العام) آلتان للسلطان الروحي والزماني الذي هو للجماعة فرض عين على كل أفرادها ولا ينبغي أن يصبحا جهازين يطغيان عليهم. ويجمع ما ترمز إليه القبلتان فعلان اعتبرهما القرآن الكريم شرط الاستثناء من الخسر هما:

الاجتهاد النظري وغايته إصلاح العقائد والمنظور التاريخي (وهذا هو مضمون العقد في القرآن) وقد سماه القرآن الكريم بالتواصي بالحق في مستوى الجماعة (المشاركة) وبالإيمان في مستوى الفرد. والجمع بين الوجهين يخلصنا من المقابلة الزائفة بين المنظور الفردي والمنظور الجمعي للفاعلية الإنسانية في مستوى العقد والنظر من العمران البشري والتاريخ الحضاري للأمم.

والجهاد العملي وغايته إصلاح الشرائع والمعمول التاريخي (وهذا هو مضمون الشرع في القرآن) وقد سماه القرآن الكريم بالتواصي بالصبر في مستوى الجماعة (المشاركة) وبالعمل الصالح في مستوى الفرد. والجمع بين الوجهين يخلصنا من المقابلة الزائفة نفسها في مستوى الشرع والعمل من العمران البشري والتاريخ الحضاري للأمم.

فتكون الثمرة فلسفة التاريخ النظرية وفلسفته العملية اللتين تجمع بينهما وبين تفاعلهما في اتجاهيه فلسفة الدين النظرية (العقيدة) والعملية (الشريعة) اللتان تهدفان إلى تحقيق قيم القرآن في الأذهان وفي الأعيان أعني في ما يتحقق فيه التاريخ الفعلي للأمة والإنسانية:

ففيها إصلاح العقائد وعنها ينتج تحديد فلسفة النظر القرآنية الإصلاحية للتاريخ: وذلك هو المضمون الأساسي للقرآن المكي.

وفيها إصلاح الشرائع وتحديد فلسفة العمل القرآنية الإصلاحية للتاريخ: وذلك هو المضمون الأساسي للقرآن المدني.

وفيها تحديد دور الدين في السياسة دوره الذي هو بنيوي وليس ظرفيا[18] أعني أثر الإصلاح العقدي في الإصلاح الشرعي وهذا هو المبدأ الأساسي للتفسير الاستراتيجي لعوائق فهم ما يحل بالبشر من رد إلى أسفل سافلين، التفسير الذي يستوحيه القرآن الكريم من تحليل التجارب السابقة وعلل فشلها في تحقيق الرسالة مرجعا الأمر كله إلى فساد السلطة الروحية التي تحرف الرسالات فتفسد الشريعة وإلى تحالفها مع السلطة الزمانية التي تفسد السياسة[19].

وفيها تحديد دور السياسة في الدين دورها الذي هو بنيوي وليس ظرفيا[20] أعني أثر الإصلاح الشرعي في الإصلاح العقدي وهذا هو المبدأ الأساسي للتفسير الاستراتيجي لعوائق التحقيق العملي للرسالات أعني لعوائق الاستثناء من الرد إلى أسفل سافلين. والغريب أن ابن خَلدون في كلامه على فساد التربية -ويقيس

عليها السياسة في طبيعة الأثر على الإنسان- قد تكلم على الرد إلى أسفل سافلين بمفعول فساد السلطة الروحية والسياسة. فبعد الإشارة إلى فساد «معاني الإنسانية» بمفعول التربية المتعسفة والعنيفة يعمم النتيجة على سياسة الجماعات فيقول: «وهكذا وقع لكل أمة وقعت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به وتجد ذلك فيهم استقراء»[21].

وإذن فهذه الفلسفة هي عين الفلسفة القرآنية التي تحدد العلاقة بين الدين والدنيا وجوديا والعلاقة بين الميثاق الديني (بين الله والبشر فردا فردا) والعقد السياسي (البشر فيما بينهم بضمانة الميثاق) تاريخيا علما بأن موضوع التعاقدين هو جعل الدنيا مطية الآخرة دينيا وإضفاء المعنى على الحياة فلسفيا (علاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ هي نظرية استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه عليها لامتحانه في أداء الأمانة التي قبل أن يحملها). **وفي اكتشاف هذا الأصل كان عمل فيلسوفينا الفكري ابن تيمية[22] وابن خلدون[23] شبه شرح نسقي لسورة آل عمران؛ ثانيهما من منطلق فساد الشريعة أو التحريف الشرعي والأول من منطلق فساد العقيدة أو التحريف الوجودي**[24].

ولما كانت الغاية الأساسية في هذا الجزء الأول هي تحديد الثمرات المعرفية للاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية في علاج العلاقة بين غايات الاستخلاف وأدواته بات من الواجب أن نحدد الفلسفتين القرآنيتين اللتين تضعان نظرية **اللواحم** ونظرية **اللحم** بين الموجودات من حيث هي بالجوهر كيانات منفصلة لتصل بينها بتبادلات هي **مضمون الفواعل القيمية** (الرزق وسلطانه والذوق وسلطانه والسلطان الأسمى في مستوياتها الفعلية والرمزية) واللتين تكشفان عن علل فسادها وتصفان علاجه من خلال فهم العلاقة بين الغايات والأدوات كما حددتهما الاستراتيجية القرآنية وطبّقتها السياسة المحمدية.

وذلك عينه هو شرط القيام بهاتين المهمتين القرآنيتين المهمة المدبرة لمراجعة الماضي والمهمة المقبلة لتحديد خطة تحقيق المستقبل المهمتين اللتين يرمز إليهما تغيير القبلة وما بين دلالتي القبلتين من وصل تحريري عبر عنه القرآن بعبارة: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾ [البقرة 115] بحيث تتجاوز الإنسانية ما بين بعضها والبعض الآخر من فروق بعبارة رمزية هي القبلة التي لا تتحدد بالجهة بل بقصد الاستقبال أعني النظر إلى وجه الله في كل عمل يقوم به الإنسان لأن الأرض كلها صارت مسجدا للمسلمين، ومن ثم لكل البشر إما بالإسلام الفطري الذي هو الديني في كل دين أو بالإسلام الذي حقق هذه الوحدة في عقيدته الواعية ولم يكتف بها ضميرا في فطرة الإنسان.

وقد مثلت لحظة حصول المنعرج في فلسفة التاريخ المنعرج الذي يرمز إليه تغيير القبلة إذ هو قد تم خلال أداء الصلاة التي هي ذروة التوجه إلى الله رمزا بليغا للتحديد الجديد الذي أدخله القرآن على منزلة الإنسان الوجودية ومنطلقا مستأنفا للحضارة الإنسانية كلها يراجع تاريخها المحرف ليصححه ثم يستأنف السير لتحقيق الرسالة من حيث هي القيم التي يكون شمولها للبشرية تحققا تاما للاستخلاف ومن ثم علامة على أداء الأمانة التي حملها الإنسان. وهذا المنطلق هو العفو والاجتباء بدل العقاب والخطيئة الموروثة بفضل ما وهب الله الإنسان من شروط تحقيق الاستثناء من الخسر، الاستثناء الذي ترمز إليه «سورة العصر» الجامعة لغاياته النظرية والعملية (الإيمان والعمل الصالح) وأدواته النظرية والعملية (التواصي بالحق والتواصي بالصبر).

وهذا المنعرج رغم تأخره في الزمان (السنة الثانية بعد الهجرة)[25] فإنّه يمثل البداية الفعلية للوصل الفعلي بين عملية إصلاح التحريف في التوجه الأول الذي يراجع التاريخ الروحي للإنسانية في **الأحاديث** والتوجه الثاني الذي يصله بالتاريخ الفعلي في **الأحداث** ومن ثم الشروع في تأسيس الأمة البذرة التي ستحمل

الرسالة لأنه لم يكن بالوسع أن تكون الرسالة من البداية ذات حامل كوني ولم يدخلها بعد إلا قلة من العرب وعاداها من كان يحتكر السلطان الروحي أعني يهود الجزيرة ومسيحييها. كان لا بد إذن من القضاء على هذا الاحتكار لتصبح الكونية التوزيعية أمرا تاريخيا فعليا ذا وجود في الأحداث وليس مجرد دعوى في الأحاديث.

وكان من الواجب أن يُستأنف البناء من جديد بقبلة جديدة بشرط أن تكون جِدتها استئنافا من الأصل الذي بنيت عليه مراجعة التحريف أعني من إبراهيم عليه السلام فيكون البيت الذي صار القبلة الثانية هو في الحقيقة القبلة الأولى أي إن كونية الدين وإنسانيته متقدمتان على جزئيته وقوميته اللتين نتجتا عن تحريف الدين الفطري. تلك هي دلالة القبلة: وقد أصاب المسلمون عندما أبقوا على المسجد ذي القبلتين، فهو رمز المنعرج الكوني الذي صحح تاريخ الإنسانية الروحي ووجّهها إلى المستقبل في آن.

وبذلك يتلخص الأمر في قضيتين تثبتان الحاجة إلى استئناف السعي إلى تحقيق ثمرات هذا المنعرج في التاريخ الفعلي بدل الاقتصار على قبول المبدأ في العقد دون ثمراته في العمل. فليس الإسلام مجرد عقيدة يعيش عليها المرء في خاصته بل هو فلسفة دين تحدد فلسفة تاريخ لا معنى لها من دون أن تحقق في التاريخ الفعلي شروط الاستخلاف الفُضلى أعني قيم القرآن بالاجتهاد النظري والجهاد العلمي. ولا يتم ذلك إلا إذا كان جوهر الفعل الديني تربية وسياسة فعليتين. وذلك هو معنى الترابط بين الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية الترابط الذي يسعى إلى تحرير الإنسان من نظرية الخطيئة والأصل الشرير في قراءة تاريخه لئلا يواصل بناء حضارته على عُقدة الذنب وقانون الصراع المتنافيين مع الفطرة كما حددها القرآن الكريم تنافيا جعل الخِلقة منافية للخُلق فصار التّخلق حربا على الطبيعة بل وقتلا للجسد إما باسم فتوة إبليس في تصوف وحدة الوجود أو باسم الرهبانية[26] في تزهد أصحاب السلطان الروحي!.

ولعل التساوق بين استئناف المسلمين سعيهم لأداء دورهم الكوني من أجل تحقيق غاية الرسالة لتوحيد البشرية حول قيم القرآن واللحظة التي توحدت البشرية فيها وحدة منافية لكونية أخوتها أعني العولمة المتوحشة من الأدلة القطعية على التطابق بين دعويي القرآن وتوجه التاريخ الفعلي للإنسانية. فتوحيد الإنسانية توحيدا مقصورا على بعدها الطبيعي بمنطق القانون الطبيعي وتفريقها تفريقا يلغي بعدها الخُلقي سينتج حتما توجها بدهيًا لفهم قيم القرآن التي تعتبر البشر إخوة: **فيكون حل القرآن هو البديل الذي سيحرر الإنسانية من العولمة المتوحشة ليعوضها بكونية الأخوة ورعاية الكون.**

إن في ذلك لدليلا كافياً على أن العولمة تثبت بالخُلْف صحة فلسفة التاريخ القرآنية التي تعتبر التحريف الديني سبب النكوص الإنساني إلى الحيوانية أو التاريخ الطبيعي. إنه يثبت أن قانون الحياة الإنسانية ليس هو قانون الصراع على أسباب العيش ورموزها لما قد تبين من مآلاته الهدامة للكون والإنسان بل قانونُه قيم الأخوة القرآنية التي تصدق دعواها للجمع بين إصلاح التحريف الذي أوصل إلى هذه النتائج الوخيمة وتتميم مكارم الأخلاق الذي أوكل إلى النبي الخاتم صلى الله عليه وسلم فكان على خلُق عظيم بالمعنى الذي يبين التوازن السوي بين الهمين الدنيوي (تحريرا للدين من الرهبانية) والأخروي (تحريرا للدنيا من الإخلاد إلى الأرض).

ونحن سنقلب في العلاج العلاقة بين القبلتين-وهو معنى اختيارنا «سورة الإسراء» شعارا للمشروع كله-أعني أننا نبدأ بالإيجاب الذي ورد في وجهي الخطاب القرآني كليهما خلال التفاته إلى الماضي إصلاحا لتحريف تصوري الله والإنسان وخلال التفاته إلى المستقبل تحديدا لما ينبغي القيام به من أجل تحقيق قيم القرآن ثم نختم بالسلب الذي ورد في كلا الوجهين فنعين ما حرف في الماضي وما ينبغي التحرز منه في المستقبل. فتكون الخطة في هذا الجزء الثاني من الكتاب الأول على النحو التالي:

- **المسألة الأولى**: وفيها نعرض نظرية اللواحم القرآنية محددين غاياتها وأدواتها وكيف تعمل. وتتألف هذه المسألة الأولى من قضيتين هما:

قضية النظرية القرآنية في مقومات اللحمة بمستوييها الحيوي والرمزي والتفاعل بين وجهيها هذين. وسنستنبط هذه النظرية من شرح الآية الأولى من «سورة النساء» التي هي أساس الجزء الثاني كله بل ويمكن اعتبارها أساس استراتيجية القرآن التوحيدية بوجهيها الرمزي والحيوي في المستويين الديني والسياسي كما نبين.

قضية النظرية القرآنية في الإطار الزماني-المكاني لتحقيق الاستخلاف من حيث هو أداء الإنسان للأمانة التي حملها والتي تعد الشهادة على الناس مدلول الأمة البذرة. وسنستنبط هذه النظرية من وصل أصناف التحديدات القرآنية للزمان خاصة -لأن المكان فيه بيِّن وهو يعني كل العالم من حيث قابليتُه للاستعمار، أي ما استخلف فيه الإنسان منه-وهي عملية فيها الكثير من التعقيد إلى حد قد يجعل التصديق بما تنتهي إليه من حقائقَ وما تنبني عليه من فرضيات صعب المنال.

- **المسألة الثانية**: وفيها نشرح عملية اللحم وما قد يطرأ على اللواحم ليفسد غاياتها وأدواتها وكيفية عملها. وتتألف هذه المسألة الثانية من قضيتين كذلك:

القضية الأولى: هي قضية تشريح اللواحم لفهم عملية اللحم وما يطرأ على الشكل «السُّلَّمي الدوري» من خلل وفساد. وتلك هي قضية الأدوات والغايات في العمران البشري وما قد يتطرق إليه من خلل وفساد في مادته بسبب فساد العلاقة بين الأدوات والغايات فيها (أعني أدواء الذوق والرزق) وفي صورته بسبب فساد العلاقة بين الأدوات والغايات فيها (أعني أدواء سلطان الذوق وسلطان الرمز).

القضية الثانية: هي قضية الترجمة المؤسسية الروحية والسياسية والعلاج الذي وصفه القرآن الكريم للشكل «السُّلَّمي الدوري» من حيث هو الجهاز العضوي والعمل الوظيفي للواحم. وتلك هي قضية الصورة والمادة وصلتهما بالعصبية والتعاقد بتوجهيه العمودي بين الله و الإنسان والأفقي بين الناس ممثلين للتداخل بين اللواحم الحيوية واللواحم الرمزية في بنية العمران الإنساني من حيث هو استخلاف.



المسألة الأولى[27] :

نظرية اللواحم[28] القرآنية طبيعتها وإطارها الزماني

تمهيد:

انطلقنا من فرضية عمل تضع أن القرآن فيه استراتيجية توحيدية حددت المقومات التي تمكن الإنسان من استعمار الأرض والاستخلاف فيها وأن السياسة المحمدية تمدنا بنموذج من فهم هذه الاستراتيجية وتطبيقها. وقد حاولنا حصر هذه المقومات والنموذج في الجزء الأول من الكتاب الأول ونؤسس لها وجوديا ومعرفيا في الجزأين الرابع والخامس من الكتاب الثاني. وعلينا الآن أن نستثمر هذه المقومات فنحلل كيفيات عملها بعلاج يشبه علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء في الأحياء دون أن يكون من جنسه لأن المقومات تتضمن مستوى رمزيا يحول دون رد التاريخي إلى الحيوي. وذلك هو المقصود من نظرية اللواحم القرآنية التي تنتج عنها قضيتان تتصلان بأصلها أعني بمنبع الغايات والأدوات التي تلحم مكونات العمران لتتكون جماعات مدنية وروحية وبالعلاقات بين الأدوات والغايات لنحدد كيفيات عملهما في استراتيجية القرآن التوحيدية وفي السياسة المحمدية:

فالقضية الأولى: تخص مقومات اللاحمة الحيوية والرمزية التي تحقق الوحدة بين البشر في المنظور القرآني وفيها نحلل الآية الأولى من سورة النساء لنحدد دلالة الجمع القرآني بين اللحم الحيوي واللحم الرمزي في تكوين

الجماعات البشرية ومن ثم دلالة الوصل بين القانونين الطبيعي والخلقي في الاستراتيجية التوحيدية القرآنية.

والقضية الثانية: تخص الإطار «الزماني-المكاني» لتحقيق الاستخلاف من حيث هو أداء الإنسان للأمانة التي حملها والتي تعد الشهادة على الناس مسؤولية الأمة البذرة نموذجا للوحدة الإنسانية ومنصة تمكن من أدوات العمل الكوني لتحقيقها الفعلي حول قيم القرآن الكريم فلا يبقى الإسلام مجرد فطرة بالقوة بل يصبح عين الوجود الروحي للإنسان المستخلف.

ولعل فهم طبيعة هذه اللواحم هو السبيل المثلى للوصل بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في الإطار «**الزماني-المكاني**» الذي حددته الرسالة من حيث هو «الأمد-الامتداد» اللازم لتحقيق الاستخلاف أو أداء الأمانة. فالإسلام ليس هو شيئا آخر غير الديني في كل دين طبيعيا كان أو منزلا. وما القرآن إلا الصيغة الكونية والخاتمة للدين بإطلاق لذلك كانت صيغته المراجعة النقدية لتاريخ الإنسانية الروحي من أجل ضبط المقومات التي تمكن من تدارك أسباب الخلل وتحقيق القيم الروحية في التاريخ الفعلي بأسباب التحقيق الرمزية (الاجتهاد) والفعلية (الجهاد). وبذلك ندرك صلة فكر الأمة من حيث هو إبداعها الرمزي بتاريخ الأمة من حيث هو إبداعها الفعلي وصلة ذلك كله بعلم هذه العلاقة بين الإبداعين الرمزي والفعلي في الحضارة الإسلامية التي يمكن أن ننسب إليها اكتشاف مجرة العلوم الإنسانية نسبتنا اكتشاف **مجرة العلوم الطبيعية** إلى اليونان[29].

القضية الأولى من المسألة الأولى :
نظرية اللواحم: الآية الأولى من «سورة النساء»

يُجمع المفسرون على أن الإيجاز من مميزات الأسلوب القرآني المعجز. ولعل فكرنا النحوي قد اضطر إلى وضع نظرية التقدير في فهم معاني الجملة العربية بسبب ظاهرة الإيجاز القرآني الذي لا تكاد تخلو منه آية. وهذا الإيجاز هو أول ما يصادفه طلبنا مقومات اللاحمة الحيوية والرمزية في المنظور القرآني. فقد قال جل وعلا في أولى آيات سورة النساء التي تعالج مقومات الوجود الإنساني الأصلية وما يترتب عليها من مقومات فرعية[30]: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً﴾. [النساء1][31].

إن عطف «الأرحام» على «واتقوا الله الذي تساءلون به» من مغلقات الفهم. فهي قد نُصبت[32] عطفا على كلمة «الله» ليكون القصد :واتقوا الأرحام التي تساءلون بها وعندئذ يصبح السؤال المحير هو كيف نتقي الأرحام ونسَّاءل بها بدرجة مناظرة لاتقاء الله والتسَّاؤل به؟ وبين أن المعطوف -الأرحامَ- يتعلق به الفعلان —اتقوا وتسَّاءلون- تعلقهما بالمعطوف عليه أي إن المخاطبين أمروا بتقوى الأرحام بمعنى تجنب قطع صلتها كما أمروا بتقوى الله بمعنى تجنب غضبه وذُكِّروا بأنهم يسَّاءلون بالأرحام كما يسَّاءلون بالله[33]. ولما كان قد تقدم على ذلك في مفتتح الآية الكلام على تقوى الرب والخلْق من نفس واحدة فإننا نجد

أمرين آخرين قد تقدما على التقوى والتسَّاؤل المشتركتين بين الله والأرحام هما: تقوى الرب والخلق من نفس واحدة.

والرب اسم الخالق لا اسم المشرع بمعنى المقابلة التيمية بين الربوبية والألوهية، إذ من المعلوم أن شيخ الإسلام يخصص المعنى الأول لعالم الخلق الذي مبدؤه الضرورة والتسخير والمعنى الثاني لعالم الأمر ومبدؤه الحرية والتكليف ليشرح نظرية القرآن الكريم في جوهر التدين الذي تتعلق الدعوة بالوجه الثاني منه خاصة لأن الوجه الأول مفروغ منه وليس فيه للكائنات خيار: لا أحد يستطيع أن ينكر الرب لكن الإله قد ينكره المرء فكان التكليف فيه مضمون الشهادة الأولى. وإذن فيمكن أن نصوغ مضمون هذه الآية في المعادلة التالية: **﴿((رب)+(الخلق من نفس واحدة)) و ((إله)+(الأرحام))﴾ <=> الله الرقيب.**

فنلاحظ أن الآية تقدم: اتقاء الرب على اتقاء الإله وتقدم الخلق من النفس الواحدة على الأرحام جاعلة تسَّاؤل البشر بالله وبالأرحام من مستوى واحد ثم تجمع الكل في الرقابة الإلهية. لذلك فهذه الآية يمكن أن تعتبر صوغا نسقيا لنظرية قرآنية تؤسس مفهوم **اللحمة الطبيعية** و**اللحمة الرمزية** بالمعنى القرآني على مقومات نظرية **الفواعل** القيمية التي سنعود إليها لنحللها بصنفيها الحيوي والرمزي في الجزء الخامس الخاص بالتأسيس المعرفي:

فالرب والخلق من نفس واحدة يحيلان على الرزق والذوق الحيويين وعلى العمل والذوق الرمزيين.

والله والأرحام يحيلان على سلطان الرزق وسلطان الذوق الحيويين وعلى التوجيه والوجود الرمزيين.

والله الرقيب يحيل على السلطان الأصلي الحيوي أو القيام الحيوي والسلطان الأصلي الرمزي أو القيام الرمزي في وحدتهما التي هي الاستخلاف لأن الخليفة يشعر بأن مستخلفه يراقب عمله في ما استخلفه فيه بمستوييه الحيوي والرمزي.

ولما كان أثر فعل الرقيب على السلطانين الحيوي والرمزي ثاويا في نفس كل إنسان وهو معنى الإيمان الفطري الذي حددته آيتا الميثاق فإن مقومات اللحمة الاختيارية كما يحددها القرآن أو نظرية الميثاق[34] والعهد[35] والعقد[36] هي التي تحدد دور الدين في الاستراتيجية التي تحقق الوحدة البشرية[37]، ومن ثم علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين في المنظور القرآني. لكن فهم هذا الدور يقتضي متقدما عليه أن نحلل الصورة التي يعلل بها القرآن الكريم حاجة العمران إلى اللحمة، أو إن شئنا إنه يقتضي متقدما عليه أن نفسر ضرورة التعدد أولا ثم ضرورة التعالي عليه بما يحقق وحدة المتعدد باللواحم الحيوية والرمزية. فيكون الكلام على ظاهرة التعدد التي تحتاج إلى التوحيد المدخل الضروري لفهم الدور المنسوب إلى **اللحم الروحي** فضلا عن **اللحم الطبيعي** للبشرية.

وإذن فاللحم المقصود هو نوع من السائل المتصل الذي تسبح فيه المنفصلات لتصبح متصلات بما بينها من علاقات وسيطها الناقل هو هذا السائل المتصل. فيكون ذا وظيفتين كاللحم الذي يكسو العظام ليلين ما بينها من وصلات غضروفية فيضفي عليها المرونة واللطافة ويناسب ذلك المستوى الرمزي من اللحام، ثم هو ينقل قوة التحريك بتوسط العضلات شدًّا ورخيًا ليتمكن البدن من الفعل بالأعضاء المتعددة التي يتألف منها. ويناسب ذلك المستوى الحيوي من اللحام. والمعلوم أن للتعدد الذي يقتضي أن تكون الموجودات منفصلات نوعين مضاعفين وردا في القرآن واعتُبرا من الآيات الدالة على الحكمة الإلهية. وطبيعي أن تفترض الوصلات اللاحمة للوصل بين منفصلات التعدد بمعنيي الوصل الذي أشرنا إليه كسواً وتليينا:

فأما صنفاه الأولان فيخصان التنوع في حيز المكان كرها وطوعا: تعدد الألوان (والقصد التعدد الطبيعي عامة وليس لون البشر) وتعدد اللغات (التعدد التاريخي عامة وليس الألسن فحسب).

وأما صنفاه الثانيان فيخصان التنوع في حيز الزمان طوعا وكرها كذلك: التغير الناتج عن التطور العفوي في الجماعات البشرية والتغير الناتج عن التطوير القصدي فيها.

وأما أصل الأصناف المتعددة بصنفي اللحم الكرهي والطوعي فهو: مبدأ الزوجية الذي خلق الكثرة بالاتصال (لقاء الزوجين للإنجاب في جميع الكائنات الحية من النبات إلى الإنسان) والانفصال (القسمة الخلوية في الأحياء والقسمة إلى جماعات جزئية في الجماعة الكلية) في عالم الأحياء وما يشبه ذلك في عالم التاريخ الحضاري للأمم اجتماعا (تكون الجماعات الكبرى بتوحد الجماعات الصغرى) وافتراقا للجماعات (تكون الجماعات الصغرى بتفتت الجماعات الكبرى)[38].

وما يهمنا هنا هو بيان منطق اللحم في مجالات التبادل القيمي الخمسة التي هي أشبه بسيل مزيج تتراكب أصنافه وتتداخل لتصبح سيلَ عرم لا يتوقف سيله وتمازجه الذي يدخل الاضطراب على الفواعل القيمية وفاعلياتها فيحتاج إلى إحاطة تؤطره بأن تمسك به فتدخل عليه نظاما بعضه يغلب عليه ما يستمد من منطق الضرورة التي تحكم الحقائق الطبيعية وبعضه الآخر يغلب عليه ما يستمد من منطق الحرية التي تحكم الحقائق التاريخية وذلك هو دور التكليف في التاريخ الإنساني ومن ثم فهو المناط الذي يستند إليه دور **الحديث** أو الوجه الرمزي من تاريخ الإنسان (التربية والثقافة) في **الحدث** أو الوجه الفعلي منه (الحكم والاقتصاد).

والأمر الذي بتوسطه يتم التأطير في العمران الإنساني يتألف من الأحياز أعني حيز المكان وحيز الزمان وحيز السلَّم أعني الرتب والأدوار في الجماعة وحيز الدورة المادية أو تبادل الطاقة بين مكونات العمران مكوناته الطبيعية والتاريخية كما في اللواحم الحيوية وحيز الدورة الرمزية أو تبادل المعاني كما

في اللواحم الرمزية. وكل ذلك يقع بأنظمة حيوية أو بمؤسسات وضعية (من وضع الإنسان) تنظم المكان والزمان والسلّم والدورة المادية والدورة الرمزية أطرا أداتية لتنظيم ما يسيل فيها من الفواعل القيمية ويتمازج. وبفضلها تتحقق أنظمة مادة العمران وصورته ومؤسساتهما أعني ما يعتبر القرآن موضوع التحديد الديني للغايات والتحديد السياسي للأدوات للعلم بقوانينها (الاجتهاد) والعمل بمقتضاها على علم (الجهاد).

وأنظمة **الفواعل القيمية** الخمسة هي ما يمكن أن نعتبره دساتير اللحام الحيوي والرمزي في العمران البشري بعضها أميل إلى الضرورة وبعضها أميل إلى الاختيار لتنظيم سيلها في هذا الإطار ذي الأحياز الخمسة (الزمان والمكان والسلم والدورة المادية والدورة الرمزية) التي هي مواضع التبادل الحيوي والرمزي بين الجماعات والأفراد ومجالاته في الجماعة نفسها وبين الجماعات البشرية المختلفة لأن المجال الحقيقي والمتقدم على ما سواه هو المعمورة كلها وليس الدولة بالمعنى الوطني[39] و هو يكون هذا الإطار الشامل للمعمورة كامل التأثير من البداية في ما ينتسب إلى الطبيعي من المقومات ومتدرج التأثير صعودًا في ما ينتسب إلى التاريخي منها. والقرآن الكريم بتحديد هذه الشروط المثلى التي طبقها الرسول صلى الله عليه وسلم في تأسيس الأمة البذرة التي كلفتها الرسالة بتوحيد الإنسانية يوجهنا نحو ما ينبغي للعلم والعمل على علم إن صحت توجهاتهما أن يحصلا في أفقه الكوني دون تعيين للمضامين بل بالاقتصار على الشروط الصورية والخلقية للنظر والعمل.

وإذن فالأمر لا يتعلق باستنباط الحقائق العلمية من القرآن بل بطلب الحقائق القرآنية التي هي شروط قبلية لتوجهات عامة لا تصاغ في قوانين توجهات السعي الإنساني في مجالات التقويم الخمسة وخاصة في مجالي العلم والعمل لأنها كما أسلفنا شروط قبلية لموضوع العلم وشروط قبلية للعمل على علم وشروط

قبلية لموضوع العمل سواء أخذناها جميعا في المستوى النظري الرمزي أو في المستوى العملي الفعلي. والمطلوب هو تحديد شروط النظر والعمل والذوق والرزق والوجود من حيث هي مقومات قيام الإنسان الطبيعي والخلقي وكيف تكون ممكنة من حيث صورها العامة دون التطرق إلى قيم معادلاتها المحددة قيمها (بالمعنى الرياضي لقيمة المتغيرات) التي قد يظن البعض أن القرآن يحتوي عليها (في رأي القائلين بالإعجاز العلمي ظنا منهم أن ذلك فيه تقوية للإيمان) والتي نعتقد أنها من مجال البحث العلمي لا من مجال فهم القرآن حتى وإن كان بين الأمرين مساعدة متبادلة.

وهذا التحديد لا نكتفي فيه بالترجيح العقلي العام فحسب بل خصصنا مجال العلاج في طبيعة العلاقة بين القرآن والسنة فحددنا بالفرض العقلي في المقدمات التأسيسية معايير ما أطلقنا عليه اسم منطق السياسة المحمدية وقواعده ليكون في نسبته إلى الاستراتيجية القرآنية في نسبة التطبيق إلى النظرية. ولسنا بحاجة إلى إطالة القول في تعليل القرآن للتعدد الطبيعي والخلقي[40] ومن ثم لطابع الموجودات المنفصل (لتكون ذات كيان قائم بذاته ومستقل عن غيره شرطا في التكليف والمسؤولية) مع قابلية التعالي على الانفصال (شرطا في لحمة الجماعة بفضل التعاون والتآنس) بالتوحيد الذي يحتاج إلى مبادئ لاحمة واستراتيجية فاعلة تحقق ذلك اللحم في التاريخ الإنساني بخلاف التاريخ الطبيعي حيث يكون اللحم خاضعا للقوانين الطبيعية وفي غنى عن التدخل البشري القصدي: **اللواحم هي التي تصل بين المنفصلات في ما أشرنا إليه من وسط سائل تمثله الفواعل القيمية (الرزق والذوق وسلطان الرزق وسلطان الذوق والسلطان الأسمى) التي تملأ الأحياز (المكان والزمان والسلّم والدورة المادية والدورة الرمزية).**

وقد حاول ابن خلدون أن يجمع المبادئ اللاحمة تحت عنوان واحد هو «**العصبية ذات الشرعية التعاقدية**» عقلا (تعاقد بين الحاكم والمحكوم حول

المصالح الدنيوية لا غير) أو نقلا (تعاقد بين الحاكم والمحكوم بضمانة الدين حول مصالح الدنيا والآخرة) لا يكون بالطبع إلا مؤلفا من الشرعيتين العقلية والنقلية. ولذلك فهذا اللاحم الجامع بين الشرعيتين يعد في نظره النظام الأتم[41]. وإذن فالعصبية بمعنى الأرحام الحيوية والرمزية تختلف اختلافا تاما عن العصبية بمعناها الجاهلي إذ هي اسم جامع للواحم لتضمنها بالذات بذرة الاستناد إلى الشرعية فتكون بذلك المبدأ الذي تتكون بمقتضاه الجماعات البشرية المنظمة وهي تفسد عندما ترد إلى العصبية الجاهلية فتصبح مفضية للهرج. وذلك ما يحصل بمجرد فقدانها للشرعية التي أرجعها ابن خلدون إلى صنفين:

شرعية **العقد العقلي** بين الحاكم والمحكوم حول المصلحة الدنيوية. وهو العقد المفضول في نظره بتعليل عقدي. لكن تعليلنا لمفضوليته أنه عقد مغشوش لأن أحد طرفيه يكون عند التنازع قاضيا ومتقاضيا. فيكون أحد الطرفين متحاكما وحكَما في الوقت نفسه. ولا بد إذن من حكَم ضامن يكون غير الطرفين المتعاقدين.

وشرعية **العقد** الديني بين الحاكم والمحكوم بضمانة الشارع حول المصلحتين الدنيوية والأخروية[42]. وهو العقد الفاضل في نظره بتعليل عقدي كذلك. لكن تعليلنا لفاضليته أنه عقد صحيح فضلا عن كونه يتضمن العقد السابق. وهو صحيح لأن الحكَم فيه ليس أحد طرفيه: بل هو الله[43]. فيكون تمام العقد مشروطا بقدسية القيم المتعالية على حديه.

وهذه الضمانة بين المتعاقدين هي مبدأ ظهور المؤسسات السياسية الحقيقية لأن ما قبلها مبدؤه القوة غير الشرعية. **ومنظومة الأحكام التي تضفي الشرعية على التعاقد بكل أصنافه هي الدولة التي تتعين فيها الشرائع بالفعل والتي هي من ثم كيان مقدس بالجنس لا بالعين[44] في عرف ابن خلدون لأنها شرط تحقيق المقدس في التاريخ[45]**. ولذلك فهو يفضل العقد الثاني دون أن ينفي قيمة العقد

الأول حدا أدنى لشروط التعايش التي لا ترقى لشروط التآنس. وهو لا يرقى إليها إلا بافتراض العقد الثاني الذي يتضمن العقد الأول بالطبع في حين أن الأول قد يستثني العقد الثاني إذا حدد نفسه بالتنافي معه. فاللواحم هي المقوم الذي يُقِيم المؤسسات الناظمة للعمران الإنساني بوجهيها الدنيوي والأخروي ويحفظها سلبا بعلاج أسباب الفرقة التي ترجع إلى فساد النظام في الفواعل القيمية فساده الذي ينتج عنه التناكر بين البشر وإيجابا بما يطلبه القرآن لتحقيق التعارف بين شعوبهم وقبائلهم.

وكل المشكل في فلسفة التاريخ القرآنية هو في عدم فهم طريقة الاستراتيجية القرآنية الساعية لتحقيق شروط التوفيق بين ما يحصل بمقتضى القانون الطبيعي وما ينبغي أن يحصل بمقتضى القانون الخلقي. ومن دون فهم هذه العلاقة يمتنع فهم المنظور القرآني الذي يجعل الواجب مطابقا للواقع دون أن ينفي ذلك حرية الإنسان التي تحقق الواجب وترتفع بالواقع إلى مقتضياته. وليس من باب الصدفة أن كانت آية النساء الأولى التي ننطلق منها في علاج هذه المسألة تعتبر اللحمة من طبيعة ذات فرعين كلاهما مضاعف: فاتقاء الله مضاعف واتقاء الأرحام مضاعف. ذلك أن الألوهية لها في هذه الآية معنيان وكذلك الأرحام. فالله رب وهو معنى كونه خالقا. والله إله وهو معنى كونه شارعا. والأرحام نسب مباشر وهو المعنى المشهور. ونسب غير مباشر وهو المعنى الذي يجعل البشرية كلها من نفس واحدة ومن ثم فهي صلة رحم.

والأول في الحالتين اضطراري لغلبة القانون الطبيعي والتسخير عليه: الرب والنسب المباشر (الأهل). والثاني اختياري لغلبة القانون الخلقي والتكليف عليه: الله والنسب غير المباشر أو الخلق من نفس واحدة. أي إن الإنسان لا يستطيع إلا يكون مربوبا فلا يُدعى إلى اتقاء الرب لأن ذلك تحصيل حاصل. وقد يختار ألا يكون آلها فيُدعى لاتقاء المألوه. وهو لا يستطيع ألا يكون ذا آباء مشتركين مع رحمه لكنه يمكن أن يتنكر للنسب الآدمي فلا يتقي الأرحام بمعناها الأوسع[46]:

لذلك فالوجهان الأولان (المربوبية والنسب المباشر) يغلب عليهما دورهما في تاريخ الإنسان الطبيعي والوجهان الثانيان (الآلهية والنسب الآدمي) يغلب عليهما دورهما في تاريخه الخلقي.

والتاريخ الفعلي الذي يضع له القرآن الاستراتيجيته التوحيدية ينبغي أن يكون جامعا بين النسبتين: وذلك هو مدلول الله الرقيب في الآية. والإنسان يحتاج إلى الدين في البعدين الثانيين خاصة: بعد الألوهية وبعد الرحم الإنساني. لكن هذه الحاجة في البعدين الثانيين تؤثر في البعدين الأولين: بعد الربوبية وبعد الرحم بالمعنى المشهور. إذ إن كلا النوعين من الأبعاد يتحول إلى مجال مفتوح على الآخر. لن يكتفي الإنسان بكونه مدينا للضرورة الطبيعية العامة (استمداد قيامه من الطبيعة) والخاصة (الإرث العضوي والنفسي في القبيلة) بل يتعالى عليهما فيصبح من منطلق المعنى الثاني يرى الطبيعة والقبيلة نفسيهما مدينتين لما يتعالى عليهما. فالطبيعة مدينة لله والقبيلة للآدمية التي هي بدورها مدينة لله بكونها من الطبيعة وبكونها قد استخلفت فيها لرعايتها.

ويشترط ذلك تعليل الحاجة إلى اللحام[47] أو فهم الصلة بين اللحام الطبيعي واللحام الخلقي أعني توضيح القصد من مستويي الوجود اللذين سمى شيخ الإسلام ابن تيمية أولهما بمستوى الربوبية ويمكن أن نطلق عليه اسم عالم الضرورة والتسخير وسمى الثاني بمستوى الألوهية ويمكن أن نطلق عليه اسم عالم الحرية والتكليف: **وتلك هي أكبر ثورة فلسفية أسست للفعل الخلقي ولفاعلية الإنسان التاريخية تأسيسا دينيا وفلسفيا في آن وهو ما يفسر ثورته على الجبرية وتصوف وحدة الوجود وكلاهما أصله ومنبته ميتافيزيقا الضرورة.**
ولننطلق من تصنيف اللواحم كما وردت في الآية الأولى من النساء لنتمكن من تحليل وظائفها وعلاقاتها وأدوار علاقاتها وما يترتب عليها من أعضاء أو مؤسسات عمرانية هي الأدوات التي يبدعها الإنسان خلال تاريخه الحضاري المستند إلى تاريخه الطبيعي:

لاحمة الرحم ولها درجتان: العضوية غير المباشرة (النفس الواحدة) ثم العضوية المباشرة (الأرحام). والأولى نظرية من حيث الطبيعة وعقدية من حيث نسبة القائل بها إليها، لأنها ليست محسوسة فتحتاج إلى الاعتقاد الواعي ولذلك فهي رمزية أكثر مما هي عضوية[48] والثانية ضرورية من حيث الطبيعة وفطرية من حيث نسبة القائل بها، لأنها محسوسة فلا تحتاج إلى الاعتقاد الواعي ولذلك فهي عضوية أكثر مما هي رمزية.

لاحمة العقيدة ولها درجتان: الرمزية غير المباشرة (الرب الخالق) والرمزية المباشرة (الله المتقَى). والأولى نظرية من حيث الطبيعة وعقدية من حيث نسبة القائل بها إليها لأنها ليست محسوسة فتحتاج إلى الاعتقاد الواعي (العرفان للرب غير محسوس إلا في حالات حادة كالمرض مثلا) والثانية ضرورية من حيث الطبيعة وفطرية من حيث نسبة القائل بها إليها لأنها محسوسة فلا تحتاج إلى الاعتقاد الواعي إلا لتصحيح العقائد لا لحصولها. لذلك كان الدين ظاهرة طبيعية للإنسان وكان من حيث هو طبيعي محتاجا إلى التصحيح لئلا ينحط إلى الخرافة والشعوذة (الرجاء والخوف محسوسان وهما ملازمان لوجود الإنسان ومن ثم فهو يؤمن ضرورةً بالقوى الغيبية كما في الأديان الطبيعية التي تعدل بين الله وهذه القوى فتكون شركا).

اللاحمة الأصل التي تتفرع عنها اللواحم جميعا: لكن اللاحمتين تصدران عن أصل واحد هو الوجدان الذي يمكن الإنسان من تجاوز ذاته إلى الغيرية عامة بما فيها ذاته إذ يدركها وكأنها موضوع إدراك هي غير الإدراك والغيرية الإلهية خاصة أعني الحكم الضامن لكل تعاقد بين البشر. وهذا الوجدان للغيرية الإلهية هو أصل كل إدراك للغيرية سواء كانت غيرية العالم الخارجي وقابليته للمعرفة الموضوعية أو غيرية غيره من الناس وقابلية الإنسان لوضع نفسه موضع غيره بل وحتى ازدواج الذات من حيث هي المدرِكة والمدرَكة فهو جزء من تجاوز الذات

إلى الذات في فعل الانعكاس عليها: **ولولا الغيرية الإلهية لما أمكن للإنسان أن يرى نفسه عينا تقوم بين الأعيان ولبقي مجرد تصور من تصورات الأذهان**[49]. والمباشر من اللواحم لا يحتاج إلى الوعي في حين أن اللامباشر منها هو عين الوعي عامة والوعي الديني خاصة.

وفي التجاوز إلى الغيرية والوعي أمران: الخروج من الانطوائية والاعتراف بالوجود الخارجي ثم الرقابة الذاتية في العلاقة به، وكلاهما من جوهر الإيمان بل هما الإيمان ولا شيء غيره وهو ما نصفه في الجزء الرابع بالمعتقدات الشارطة لكل مساعي الإنسان وخاصة للعلم والعمل. فلا يمكن للإنسان أن يطلب الحقيقة ليعلمها ويعمل بها ما لم يؤمن بوجود موضوعها أولا وبقابليته للعلم ثانيا وبقدرة الإنسان على ذلك ثالثا وبتعالي الموضوع على العلم رابعا وأخيرا بأن للإنسان معيارا قيميا يجعل الحقيقة فاضلة والباطل مفضولا وذلك هو الحق المطلق أو الله.

وإذن فللعمران مقوما لحمة مضاعفان كلاهما يكون موضوع ضربين من الوعي الاضطراري والاختياري. وتقاس حرية الإنسان بالنسبة بين الوعيين:

المقوم الأول هو العلاقة الطبيعية المباشرة وغير المباشرة بين الناس وله بعدان: الأول هو الأرحام (=الأرحام العضوية القريبة) والثاني هو النفس الواحدة (=وهي الأرحام العضوية البعيدة).

المقوم الثاني هو العلاقة الخلقية المباشرة وغير المباشرة بالله وله بعدان: والثالث هو تقوى الله (=الرحم الرمزي القريب) والرابع هو المربوبية (=الرحم الرمزي البعيد).

المقوم الأخير: وهو أصل العلاقات الأربع ومبدأ وحدتها أعني جوهر الدين بمعناه القرآني سواء أخذناه في الأذهان (العقيدة خاصة) أو في الأعيان (الشريعة خاصة)[50]. إنه الإيمان بوجود الرقيب المطلق أعني الله

وهذا الإيمان الأصل شارط لإدراك تقدم المقومين الثاني والرابع (الرحم العضوي البعيد والرحم الرمزي البعيد) على المقومين الأول والثالث (الرحم العضوي القريب والرحم الرمزي القريب) ومشروط به. وهو ما يعني أن البقاء في هذين المقومين الأخيرين هو أساس الدين العفوي أو الأديان الجزئية التي لا تختلف عن المعتقدات الشعبية في الخرافات وهو عين الجاهلية حتى لو كان الدين كتابيا كما هي حال اليهودية والمسيحية والارتفاع إلى ذينك المقومين هو أساس الدين الواعي بنفسه أي الدين الكوني الذي يتجاوز المعتقدات الشعبية والأديان القومية إلى الدين الخاتم الذي هو جوهر الوحدة بين الدينين الطبيعي (العقل) والمنزل (الوحي).

ولمزيد من التحليل لبنية المبادئ التي تحقق اللحم الحيوي والرمزي من خلال الآية الأولى من النساء ينبغي أن نعمق فهمنا لأصلها الواحد حتى نبرز دوره بالدقة اللازمة لأن هذا الأصل لا يكتفي ببيان علاقة اللواحم بعضها بالبعض بل هو يزيد نظرية القيم القرآنية وضوحا: **فالإيمان بالله الضامن (وعدم الإيمان) هو التقويم الخامس المؤسس للتقويم الرابع (التوجيه أو القدرة على الاختيار شرطا في التكليف) وعليهما تتأسس إمكانية أصناف القيم الثلاث التقليدية. فاللواحم هي كما أسلفنا:**

تقوى الأرحام

وتقوى الله

والتسَّاؤل بتقوى الأرحام أي باللاحم الطبيعي

والتسَّاؤل بتقوى الله في الغاية أي باللاحم الروحي

الرقابة الإلهية.

لذلك فهذا الأصل هو مبدأ التوحيد في الوجود المخلوق عامة وفي وجود الإنسان خاصة لأنه المبدأ الذي يجيب عن سؤال: **كيف يخلق الله الموجودات التي تتفاعل بما يضعه فيها من فواعل قيمية فتتصل في الأحياز التي تمثل أبعاد الإطار أو الوسط الذي تقيم فيه مقام السمك في البحر؟**

وقد رأينا أن المثال الذي تقدمه الآية التي انطلقنا منها في علاج هذه المسألة هو وحدة الأرحام التي هي وحدة عضوية مباشرة والنفس الواحدة التي هي وحدة عقدية حول وحدة عضوية غير مباشرة (الأخوة الآدمية: خلقكم من نفس واحدة). فما معنى توحيد المنفصلات عامة وتوحيد ذوي الأرحام خاصة وكيف تتحقق الوحدة في الأعيان والوحدة في الأذهان وكلتاهما مضاعفة والأخيرة هي في الوقت نفسه في الأعيان وفي الأذهان أو بصورة أدق : كيف يعتقدها الإنسان موجودة حقا في الأعيان وهو المقصود بكونها موجودة في الأذهان لأنها مبنية على المعتقد وليس على المعرفة المباشرة بالأصل الواحد. فلا شيء يثبت علميا وحدة النوع البشري عدا الإيمان بما يخبر به القرآن وإلا فيمكن تصور الإنسانية متعددة البدايات والسلالات كما هي الحال في الأنواع الحية الأخرى بحسب اختلاف البيئات والظروف الطبيعية.

إن تنسيق المخلوقات وتنظيمها واحد في المنظور القرآني لأنه من اتساق سنن الله من حيث هي توجهات شارطة لمجاري العادات[51] سواء كانت طبيعية أو تاريخية رغم أنه مضاعف عند الإنسان لأن بعضه يغلب عليه الاختيار أو الحرية التي هي شرط الاكتساب وبعضه يغلب عليه الاضطرار وفي العلاقة بين البعضين تكمن أسرار العلاقة بين الشهادة والغيب. والوحدة تأتي من كون هذا الوسيط يعمل بصورتين:

أولاهما تعيده إلى العمل الطبيعي المباشر ومن ثم فهي ليست عملا يحقق الاكتساب إلا بمعنى سلب شرطه أي إن الإنسان لم يعمل بما أعطاه الله من قدرة على العمل على علم.

والثانية تمكنه من العمل بالاختيار بعد العلم بشروط العمل الطبيعي وكيفيات توجيهه الوجهة التي تحقق العمل الاكتسابي أو الحرية. والمسؤولية مقصورة على ما هو من مجال العمل على علم بشرط الاجتهاد النظري والجهاد العملي. فيكون علينا أن ندرس مبدأ التوحيد عامة ومبدأ التوحيد القصدي الناتج عن العمل على علم.

ويمكن أن ندرس آلية التوحيد إما نزولا من الله إلى مخلوقاته أو صعودا منها إليه وبصورة أدق من الله إلى الإنسان أو العكس وبتوسط العالم في الحالتين وساطة شروط وجود مباشرة في الاتجاه النازل ووساطة شروط علم مباشرة في الاتجاه الصاعد[52]. ويمكن أن يحصل ذلك إما بدون هداية من الرسالات المنزلة بالنسبة إلى الأديان الطبيعية (والفلسفات كلها بما فيها الملحد منها أديان طبيعية حتى وإن لم يعترف أصحابها بذلك لأنها تطلب الشروط القصوى لمساعي الإنسان) أو بها منها بالنسبة إلى الأديان الفطرية التي أيدتها رسالات منزلة. لكن القرآن يختم الوحي بالدين الذي جمع بين ذروة الدين الطبيعي السوي (الفطرة) وذروة الدين المنزل السوي (القرآن) إذ هما يتحدان بمجرد أن يدركا مقومات الإيمان الكلي: **الفطرة=القرآن**.

وعندئذ يدرك الجميع أن القرآن يخلص الإنسانية من الانحرافات التي تحصل في الطريقين فتجعل التجارب المتكررة عاجزة عن تحقيق الرسالة الكونية وتصبح الفطرة واعية بنفسها فيتحقق الاستخلاف على أفضل وجوهه. وأكبر عقبات المعرفة الطبيعية (بالذات ومثلها الإنسانية بالعرض) هو العجز عن وضع حد لنقض نفسها المتواصل لأنها من جنس اللامتناهي الفاسد فيكون صاحبها مثل مكتنزي الثروة لا يشبعون من فتاتها[53] فترتد إلى الطاغوت المادي وتؤول بالإنسانية إلى حتفها: **وتلك هي الجاهلية التي هي غير الجهل البسيط بل الجهل المركب أعني الجهل بحدود العلم**. وأكبر عقبات المعرفة المنزلة هو العجز عن وضع

حد لتجميد نفسها المتواصل فترتد إلى الطاغوت الروحي وتؤول بالإنسانية إلى حتفها: **وذلك هو التحريف الذي هو غير التحريف البسيط بل التحريف المركب أعني التحريف المقصود وليس الخطأ اللامقصود**[54]. لذلك فالمراجعة القرآنية لم تكن مقصورة على الأديان المنزلة بل هي اهتمت كذلك بالأديان الطبيعية أو بالمعتقدات التي يبدعها الفكر الإنساني في كل الثقافات المحلية فتخلط بين الإيمان الديني الحقيقي والخرافات الشعبية التي تؤله قوى الطبيعة.

وحتى نفهم هذه العلاقة بين المبدأ المؤسس واللواحم جميعها وصلا بين صفات الذات المألوهة وما يناظرها عند الذات الآلهة دون أن يكون من جنسها لكون الفرق بينهما كالفرق الكيفي لا الكمي بين المتناهي واللامتناهي. فلنفرض هرما نقطة رأسه هي صفة الواجد ونقاط قاعدته المربعة هي صفات الحياة والإرادة والقدرة والعلم (صفات الله الذاتية بالمصطلح الفلسفي أو صفاته النفسية بالمصطلح الكلامي). ولنفرض أن هذا الهرم نابع من الواجد صاحب الجود الذي هو الله. فسيكون المدد الموجد والموحد فعلا مؤلفا من فعلين كلاهما مضاعف يعبران عن الجود الصادر عن الواجد. وهما فعلان يمكن أن نسميهما باسم مصدرهما القرآني الذي يصبح واضح الدلالة بعد وصله بهما واعتبارهما المعنى البعيد لمعناه المباشر في الفكر الذي لم يدرك الصلة بين القضاء والقدر والاستراتيجية التوحيدية بوصفها عين استراتيجية الخلق والأمر: **القضاء والقدر** <u>مصدري المدد والتصوير بالمعنيين التاليين:</u>

فالفعل الأول هو <u>القضاء</u> وهو جامع بين صفتي **الحياة والإرادة**، ومنه تأتي مادة الأشياء التي تعطيها وجودها أو إنيتها. وذلك هو مصدر **الفواعل القيمية الحيوية** التي نتكلم عليها والتي ننسب إليها دور المدد في العمران البشري. ومن هاتين الصفتين يستمد الإنسان حياته وإرادته المراجعتين إلى أصل الوجود أعني صفة الواجد من حيث هي قضاء.

والفعل الثاني هو القدر وهو جامع بين **القدرة والعلم** ومنه تأتي صورة الأشياء التي هي صورتها أو ماهيتها. وذلك هو مصدر **الفواعل القيمية الرمزية** التي نتكلم عليها والتي ننسب إليها دور التصوير في العمران البشري. ومن هاتين الصفتين يستمد الإنسان قدرته وعلمه الراجعين إلى صفة أصل الوجود أعني صفة الواجد من حيث هي قدر.

والفرق الأساسي بين تصور فلسفة الدين أصلا وفلسفة التاريخ فرعا تصورا جاحدا لهذا الأصل وبين تصورهما شاهدين به وله هو عين ما نعنيه بالتحرر من استفراد القانون الطبيعي بحياة الإنسان والسمو إلى تعديله بالقانون الخلقي كما يحاول القرآن بيانه بسعيه إلى تحرير الإنسانية من شكلي الجحود. فالجحود ظهر على شاكلتين تبدوان متقابلتين رغم كونهما من طبيعية واحدة:

وأولاهما: هي تصور الإنسان ذاته ذا وجود طبيعي خالص يرد إليه هو انحطاطه إما بالتحريف الديني أو بالتحريف العلمي. فيكون وجوده خاليا من القسم الثاني من الفعلين أعني من وجهه الروحي الخلقي: **الإرادة والعقل**. إنه يصبح حياةً من دون إرادة ومن ثم فهو يتحول إلى طاقة خالصة ويصبح قدرةً من دون علم ومن ثم فهو يتحول إلى قوة خالصة. فينحط وجوده إلى كيان مادي خاضع للقانون الطبيعي ومستثنيا للقانون الخلقي لكأن قوامه من الطاقة والقوة الخالصتين العمياوين لخلوهما من العلم والإرادة عند المقارنة بالإنسان السوي.

والثانية: هي تصور الإنسان ذاته ذا وجود خلقي خالص يرد إليه بالمقابل مع التصور السابق ورد فعل مغاليا عليه هو كذلك انحطاطه إما بالتحريف الدّيني أو بالتحريف العلمي، فيكون وجوده وجودا خاليا من القسم الأول من الفعلين أعني من وجهه المادي والطبيعي: **الحياة والقدرة**. إنه يصبح إرادةً خالصة من دون حياة وعلمًا خالصا من دون قدرة. فتتحول الأخلاق بهذا التصور المبتور ثمرة لإرادة وعلم في الذهن خالصين وعديمي التحقق الفعلي في التاريخ

أعني أنهما يصنعان عالما يتوبيا هو مصدر كل الشرور لأنه يؤدي إلى الإرهاب الرمزي ويتحول عند البعض الذي يسعى إلى تحقيق هذا العالم رغم امتناعه إلى إرهاب مادي هو مصدر كل الشموليات التي عرفها التاريخ: **لذلك كان ابن خلدون يحذر دائما من تعاطي المنظِّرين للعمل السياسي لكونه يعتبرهم جاهلين بخصوصيات السياسة وما تتصف به من حذر شديد لتجنب التجريب المغامر في التاريخ.**

ولسوء الحظ فإن فلسفات التاريخ السائدة تتردد بين هذين الشكلين من الجحود مطبقين على الإنسان رغم أنهما شكلان ممتنعا الوجود إلا بشرط حصول ما يصفه القرآن بالخسر أو بالرد إلى أسفل سافلين حصولهما بمفعول الطغيانين الروحي والزماني. ذلك أن فطرة الإنسان من دون هذين الطاغوتين تحول دونه والانحطاط إلى مجرد كائن طبيعي بمعنى لا خلقي ووهم الارتفاع إلى مجرد كائن خلقي بمعنى لا طبيعي إنما الإنسان كائن طبيعي خلقي بما أمده الله به من فاعلية رمزية أشار إليها القرآن بملكة التسمية وهي عين الوعي الوجودي وإدراك المعاني التي ليست المخلوقات المحسوسة إلا بعض أعيانها. وهذه الفلسفات -ويكفي الكلام عن المؤثر منها في التاريخ الكوني عامة وفينا مباشرة خاصة- بدأت بالتصور الثاني (التصور اليتوبي دينيا كان أو فلسفيا) ثم انتهت إلى التصور الأول (التصور الداروني دينيا كان أو فلسفيا)[55]. ومعنى ذلك أن رد الفعل تقدم على الفعل لأن هذه الفلسفة كانت في البداية ثمرة رد الفعل صادر عن أوهام الممنوعين من الفعل[56].

إنها رد فعل البداية الذي أنتج يتوبيا العاجزين والمقهورين ثم قلب فلسفتهم بعد أن آل إليهم الفعل فعكسوا الأمر إلى أن صار داروينية خالصة. وفي الحقيقة فإن الفعل لم يؤل إليهم بل هم رضوا بخدمة من بيده القدرة على الفعل فانتهى الأمر إلى الموقف الحالي الذي يعتبر الإنسان تابعا لمنطق التاريخ الطبيعي:

التاريخ الروحي لعقائد الغرب يبين أنها من جنس يتوبيا رد الفعل التي صارت أدوات إيديولوجية بيد أصحاب الفعل وهو ما يفسر انتقالها من نفي الدنيا باسم الدين من أصحاب دين كانوا مبعدين عن الفعل التاريخي إلى نفي الدين باسم الدنيا لما صار الفعل التاريخي بيد من قبل بهم في خدمته من إمبراطوريات العصر بدءا بروما وختما بكل الاستعمار الغربي. فيكون الموقفان وجهين لعملة واحدة: المناوسة النافية بين الحدين اللذين يجعلان التاريخ خاضعا لمنطق الحرب الدائمة إما من الدين على الدنيا أو من الدنيا على الدين.

لكن الإنسان-بل وحتى الكائنات الأخرى-لا يصح عليه التصور الأول ولا التصور الثاني. فكلاهما تصور جحودي بل لا بد في كل مخلوق من شيء من الشهود الذي يفترض تفاعل هذه العناصر الأربعة تعبيرا عن أصلها واعترافا بأن وجودها مصدر جود الواجد[57].

والقسم الثاني من الصفين يدل بمقدار دوره في تاريخ الأمم على مستوى رقيها في سلم التكوين والتصوير الوجودي. ذلك أن الإنسان إنما استُخلف لأن هذا القسم الثاني من القضاء ومن القدر (الإرادة والعلم) يمثلان عنده أسمى الدرجات التي جعلته في الرمز القرآني يعتبر أعلم من الملائكة وأكثر منها أهلية للاستخلاف. وهذه النسب هي عينها النسب الموجودة بين المرحلة الأولى من الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية أعني مرحلة تحقيق وحدة الأمة البذرة وبين المرحلة الثانية منهما أعني مرحلة الشروع في تحقيق وحدة الإنسانية. وبذلك يتبين دور العلاقة الوطيدة بين دعويي الرسالة الإسلامية: فالوحي الخاتم يخاطب البشرية كلها وليس مقصورا على أمة دون أمة.

ويبقى مع ذلك للإنسان من حيث هو مستخلف ملكة تلقٍّ من جنس أعم من ملكة تلقي وحي النبوة هي ملكة الوحي الكوني التي يُودِعها الله في كل مخلوقاته والتي يعد العقل حظ الإنسانية منها لذلك فهو شرط التكليف،

والمخاطب إما عن طريق مداركه الحسية في تلقيه الآيات ذات الدرجة الأولى أعني الآفاق والأنفس أو عن طريق مداركه الوجدانية في تلقيه آيات الآيات التي لا يفهمهما إلا بفضل التلقي الأول: أعني الآيات الروحية من الجمالي إلى الخلقي إلى الديني. وملكة التلقي العامة هو معنى كونها تدرك بنحو من الإدراك صلتها بربها كما يرمز إلى ذلك القرآن الكريم بمفهوم التسبيح.

إنه الوحي الوجداني الذي هو عين القدرة على الإدراك بالمعنى القرآني لأنه ليس شيئا آخر غير تلقي أثر الفواعل القيمية ومعانيها مع ما يصاحبها من إدراك علاقة الميثاق واعيا كان هذا الإدراك أو غير واع. وهذا النوع من الوحي الكوني هو من جنس الغريزة عند الكائنات غير الناطقة: فالله يوحي للحيوانات إذ إن التلقي الغريزي هو أيضا وحي وبهذا المعنى يتكلم القرآن عن الوحي للنحل. لكن تعليلنا لأثر الفواعل القيمية بصنفيها في التاريخ يشترط متقدما عليه توضيح التفسير القرآني لعملية التوالج المتدرج للمسارين المتوازيين اللذين يحققان قيم القرآن في التاريخ. ويبين هذا التفسير أن هذا التحقيق هو جوهر حركة التاريخ الإنساني بما كان الإنسان مستخلفا في العالم:

تنامي تأثير الضرورة والتسخير في ما ينتسب إلى الحرية والتكليف بما يشبه تثبيت المؤسسات التي تكاد تصبح قوانينها الخلقية قوانين طبيعية بمفعول التربية.

وتنامي تأثير الحرية والتكليف في ما ينتسب إلى الضرورة والتسخير بما يشبه تحويل العلم بقوانينها إلى العمل فيها بها فيزداد التحرر من الضرورة بعلم قوانينها.

وهذا التوالج بين النظامين يعتمد على تكوينية متوازية هي التي يعتبرها القرآن الكريم أداة لتحرير التاريخ الإنساني من التحريف أعني من فصام النفيين اللذين أشرنا إليهما بفصام الدين والأخلاق النافيين للدنيا والطبيعة وفصام الدنيا والطبيعة النافيين للدين والأخلاق إلى أن يبلغ الأمران حالة التوالج المطلق فيدرك

دلالة الوحدة الأصلية بين الخَلقة والخُلق. فتتضح عندئذ ضرورة الوصل الدائم بين الدين والدنيا في عمق القيام الوجودي وبين الدين والسياسة في تدبير شروط هذا القيام تدبيرا ينتسب إلى مناط التكليف أو البعدين الثانيين من مقومات الوجود (الإرادة والعقل) لأنه التدبير المصور لمدد الوجود.

وبذلك تتبين أهمية الفلسفة القرآنية بوجهيها النقدي للفصام والمؤسس للتناغم الوجودي في حياة الإنسان: لا يمكن الفصل بين الدين والدنيا وجوديا وبين الدين والسياسة خلقيا[58] لأن الصلة بين الأمرين هي عين الصلة بين الشيء ومعناه الذاتي وبين الغاية وأداتها النسبية. وعندئذ يصبح بوسع الإنسان أن يفهم جوهر الدين الكوني والخاتم من حيث هو الواصل بين هذين المسارين في تكوينيتهما المتوازية المستندة إلى ما يتجاوز التقابل بين عالم الحرية والتكليف وعالم الضرورة والتسخير أو بصورة أدق إلى ما فيهما من الغيب المحجوب حجبا يؤسس لمعنى الاجتهاد والجهاد أو للعلم والعمل النسبيين بوصفهما سبيلين للحياة الفضلى وجوهر التكليف. ويترتب على هذا التوضيح قضيتان نحاول فهمها بالانطلاق من رمز قرآني كما هو ديدن هذه المحاولة في كل مراحلها وأولاهما هي القضية الثانية من المسألة الأولى والثانية هي القضية الأولى من المسألة الثانية:

أولهما يتعلق بالإطار المكاني-الزماني[59] لحصول هذا التداخل بين المنطقين[60]، منطق الضرورة و منطق الحرية[61]، أعني ما يحدد مدة التاريخ الإنساني الذي يشمل المعمورة بالتدريج إلى أن يتطابق الزمان والمكان فيتحدان. وسنحلل ذلك بالاعتماد على تأويل رمز سفينة نوح -عليه السلام-: فكيف نحدد مدة التاريخ الإنساني بالاعتماد على الرموز القرآنية؟

والثاني يتعلق بالشكل السلّمي-الدوري[62] الذي يحقق هذا التداخل أعني بجوهر الاستخلاف الذي كانت غايته الوعي التام بشروطه أو الرسالة الكونية الخاتمة فنتأكد عندئذ من دعويي الإسلام: كيف نظمت الرسالة الخاتمة اللواحم بمؤسسات عمرانية تجمع بين الديني والسياسي لتحقيق القيم في التاريخ بالنظر الاجتهادي والعمل الجهادي؟ وسنحلل ذلك بالاعتماد على نظرية الميثاق والعهد القرآنيتين ومناقشة نظرية العقد في الفكر الحديث النظرية القائلة بتقدم الحالة الطبيعية على الحالة الاجتماعية.

وهذا الجمع بين الحيزين الطبيعيين (المكان والزمان) واعتبارهما إطار عملية اللحم والحيزين التاريخيين (السلم والدورة) واعتبارهما شكل اللحم ليس أمرا تحكّميا بل هو من مقومات العملية نفسها: **فهي لا تتفاعل إلا لأنها تجري في المكان بالتساوق وفي الزمان بالتوالي وفي السُّلم بالتراتب وفي الدورة بالتكاون أعني بها جميعا، أي بالتساوق والتوالي والتراتب والتكاون**[63] **وهو ما يمكن أن نعتبره عين التناغم بين الحيوي والرمزي في الكائنات التاريخية الجامعة بين القانونين الطبيعي والخلقي**. لكن مجراها في المكان والزمان يختلف عن مجراها في السلم والدورة. ذلك أن المكان والزمان يغلب عليهما حمل فعل القانون الطبيعي في العمران. أما السلّم والدورة فيغلب عليهما حمل فعل القانون الخلقي في العمران. ومثلما يفعل المكان والزمان في السلم والدورة (المنازل بحسب قيم الذوق وقيم الرزق) يفعل السلم والدورة في المكان والزمان (=الجغرافيا والتاريخ). وليس وجها التفاعل وجهي التقابل الجدلي المتعارف بل هما علاقتان مختلفتان دون تضاد ولا تناف. فهما تحققان غايات مختلفة ولا تتنافيان بل هما تواصلان عملهما فلا تلغي إحداهما أخراهما من أجل أمر ثالث. وهذا التفاعل في الاتجاهين هو الموضوع الحقيقي للاستراتيجية من حيث خضوعُهما للسلطان الأسمى أعني أصل الأحياز الفرعية كلها (المكان والزمان

والسلم والدورة) أصلها الذي رمزت إليه آية النساء الأولى بالرقابة الإلهية: إنه اعتبار ذلك كله خاضعا لنظام متعال عينه في الوجود الإنساني هو نص الدين بوجهيه العقدي (تصور الأحياز الذي هو الحيز الأصل في الأذهان) والشرعي (تصور الأحياز الذي هو الحيز الأصل في الأعيان).

القضية الثانية من المسألة الأولى :
الإطار المكاني-الزماني: الآيات التي تحدد المكان والزمان

يتألف الإطار الطبيعي للوجود الإنساني من وجهين متلازمين هما المكان والزمان. وينفصل هذا الوجهان في سُلم المتناهيات لكنهما يتصلان في سُلم اللامتناهيات من مقاسهما كما سنرى. ولما كان كلام القرآن على صلة الإنسان بالمكان واضحا ولا يحتاج إلى كبير عناء أو جهد تفسير وتأويل فإنه من اليسير أن نفرغ منه بسرعة فنحدد طبيعته وصلته بالإنسان في الاستراتيجية رغم كونه يأتي في الدرجة الثانية من حيث تخلق الأفعال فيه لأنه يمثل مجال استعمار العالم وغزوه وليس مراحل فعل الغزو والاستعمار المشروطين في الاستخلاف.

فأما طبيعته فهي الأرض التي نفترضها رمزا لكل الأرضين دون حصر في الأرض بالمعنى المعهود وإلا لما كان لكلام القرآن على الأرضين السبع معنى. فالأرض في القرآن ليست واحدة بل هي سبع مثل السموات. فيكون الوجه المكاني من إطار الوجود الطبيعي للإنسان هو كل الأرضين وهن سبع مثل السموات[64]. وصلة الإنسان بها جميعا هو استعمارها[65] لكونه مستخلفا فيها[66] دون أن يكون لكلمة الاستعمار أو الغزو هنا الدلالة البغيضة لهاتين الكلمتين اللتين جعلتا وجود الإنسانية يتمثل في حرب البعض على البعض.

ولنا من استعمار الإنسان لأرض واحدة مثال شبه كامل هو ما تحقق في التاريخ المعلوم ومما حصل للاستخلاف فيها ما يقصه القرآن حول تاريخ الإنسانية الروحي فضلا عما صرنا نعلمه بفضل العلم الوضعي بتاريخ الثقافات

والشعوب. ويبقى مشكل اكتشاف الأرضين الست الأخريات واستعمارهن للاستخلاف فيهن من غيب المستقبل فضلا عن عدم اكتمال الاستعمار في الأرض الأولى لعدم تحقق الاستخلاف على أفضل الوجوه. وهو شرط في وحدة الإنسانية التي ستتمكن من استعمار الأرضين الست الباقية بمعنيي الشرط: فحرب البشر بعضهم على البعض رغم أنها في البداية مثلت السبيل إليه تمنعهم من تحقيقه لأن المهمة تقتضي تعاون البشرية كلها. لذلك فوحدتهم هي التي ستساعد عليه لكلفته التي هي من حجم الأرقام الفلكية مثل وجهي الإطار الزماني والمكاني.

لكن مُشكل المشكلات كلها في تحديد الإطار الطبيعي لتحقيق قيم الرسالة والاستخلاف يبقى الوجه الزماني منه إذ هو عين مدة الاستخلاف والمراحل التي يقطعها ليتحقق. والمعلوم أن غياب كلمة الزمان في القرآن الكريم لا يعني عدم وجود تصور دقيق للزمان فيه. فتقديره المتعدد من ثوابت الكلام على مدة الخلق والدنيا والبعث والحساب وعلاقة الأمر بالعالم وبالخلق والفاني بالباقي. ويمكن أن نثبت بصورة نسقية كما سنبين في المتن وفي الهوامش أن التصور القرآني للزمان يعتمد على نفي القول بإطلاق وحدته بل هو يبين تعدد مستوياته ومن ثم فهو يقول بنسبية الزمان إلى العوالم التي يقاس فيها. فالأيام ليس لها الطول نفسه وقد ورد في القرآن الكثير من الصيغ التي تقيس يوما في عالم غير عالم الإنسان بوحدات السنوات في عالم الإنسان.

وطبعا فكل هذه التصورات تبدو خرافية لمن يزعم القول بالعلم ولا شيء غير العلم. وهو لو سألناه كيف يفهم سرعة الضوء وسرعة الاتصال المسموع والمرئي بين البشر بعد اكتشاف أدوات الاتصال لاحتار حتى بعد العلم بالقوانين التي تمكن من البث بتوسطه فضلا عنه قبله. وقد سبق لحجة الإسلام أن بيَّن أن الخلط بين العقل العلمي والعادة من علل التصورات الميتافيزيقية التي

ألغت كل إمكانية لفهم الفرق بين العقل المحدود والمتناهي والوجود اللامحدود واللامتناهي عند من يزعمون الاحتكام إلى العقل. وهو يسمي هذا الخلط بين العقل والعادة بضيق الحوصلة وضرب لهم لغزا : أمرٌ بمقدار حبة يأكل بلدا كاملا، قاصدا القبس من النار، كيف يعجب له من يجهل النار ومفعولها. وما أظن أحدا يرى أبعاد تحويل المادة إلى طاقة بفصل مكوناتها أو بوصلها يمكن له أن يعجب من تحديدات القرآن للأزمنة المختلفة بسلالم فلكية. كما سبق لابن خلدون أن اعتبر وثن الميتافيزيقيين الأكبر ناتجا عن السذاجة المعرفية التي تجعلهم يحصرون الوجود في مداركهم لمعارضة ما يبدو لهم من النقل غير المعقول في حكم العادة.

وكان يمكن لتقديرات الزمان في القرآن أن تبقى من المغلقات لو لم يكن القرآن قد تضمن الرمز المفتاح لفك ألغازها. فالطريق الهادية إلى هذا المفتاح صرح بها القرآن الكريم ولم يخفها حتى وإن غفل عنها المفسرون: **إنها منزلة الإنسان ودوره في الدنيا التي استخلف فيها**. فما كان ذلك ليكون عبثا بل لأن مقام الإنسان في العالم مقامه الذي حدده القرآن لا الإنسان يحتوي على كل أسرار العالم فضلا عن كونه المكلف بالكشف عنها وصوغها في علم هو جوهر العبادة الصادقة إذا كان خاضعا لقيم القرآن ولم يتحول إلى أداة تجبُّر. فإذا كنا نؤمن بأن الله قد استخلفه في العالم وسخر له منه شروط وجوده-أعني جعل بعض وجوهه مناسبة لوجوده ومصدر قوته دون أن يعني ذلك أنه خلقه من أجله فجل الله أن تكون أفعاله معلولة بغاية أخرى غير عبادته[67]-فينبغي أن نستنتج أن العالَم في التصور الديني عامة والتصور القرآني خاصة خلق من أجل غاية هي عبادة الله ومنها تطبيق المخلوقات المكلفة شريعته في رعاية خلقه وكونه الذي استخلفهم فيه. وتطبيق الشريعة لرعاية العالم وتحقيق الاستخلاف على أفضل الوجوه هو المفتاح ورمزه : سفينة نوح كما بينا في غاية الجزء الأول (معنى

المعنى من سورة هود) وكما نبين في هذا الجزء الثاني: فيكون منطلقنا سفينة نوح التي هي رمز يوصلنا إلى المفتاح المطلوب لتحديد الإطار الزماني المكاني (وهي لا تقتصر على ذلك بل هي تفهمنا جل الرسالات التي قصها القرآن كما بينا).

ولكن قبل محاولة تحديد الإطار الزماني الذي تجري فيه استراتيجية القرآن التوحيدية في الإسلام عامة أعني بمعنييه الفاتح (الفطرة) والخاتم (القرآن) لا بد من فهم نسبية المعرفة الإنسانية في تقدير آماد العالم والمخلوقات التي فيه: فكلها تقريبية بمقادير مذهلة إذ قد تكون نسب اللاتحديد كبيرة بالقياس إلى مقدار التحديد المطلوب[68]. وما يعنينا في هذه المحاولة هو حصر نسب الزمان المتعددة في القرآن من منطلق النسب بين العوالم، لأن ذلك قد يفيد في تحليل هذه القضية فيحل مسألة الإطار الزماني دون الاعتماد على القول بالإعجاز العلمي بل محاولة فهم التوجه الذي يسنده القرآن في فهم الزمان المتعلق بتحقيق الرسالات في التاريخ:

فالنسبة الأولى-وهي أكثر النسب تكرارا في القرآن الكريم- هي أيام الخلق وهي غير معلومة المدة والطبيعة رغم تحديد القرآن لعددها: ستة أيام[69] ثم الاستواء على العرش لتدبير الأمر (و«الاستواء على» هو غير «الاستواء إلى» الوارد في الآية 29 من البقرة . فهذا يعني التوجه في مراحل الخلق وذاك يتعلق بالأمر. فيكون خلق الكرسي وتدبير الأمر في اليوم السابع). لكننا سنرى كيف يمكن استنباط سلم قيسها دون الاهتمام بالمقادير المعينة استنباطه من النسب الأخرى بعد حصرها المستوفي وبقليل من الفرضيات الممكنة عقلا وكلها تدور حول النسبة بين زمانين يصل بينهما التشريع المنزل أعني زمان فعل تدبير الله الأمر وزمان فعل تحقيق الأمر أي استكمال الإنسان للأمانة التي هي استعمار الأرض والاستخلاف فيها.

والنسبة الثانية هي اليوم الذي يعرج فيه الروح والملائكة وقد قدرها القرآن بخمسين ألف سنة مما يعد البشر. وهي تمثل نسبة رفع السجلات التي يكتبها الحافظون خلال تحقق الأمر في الوجود الإنساني أعني اجتهاد الإنسان وجهاده من حيث هو مكلف باستعمار الأرض والاستخلاف فيها. وتلك هي الأمانة التي حملها ويحاسب بالقياس إلى شروط أدائها على وجهها: وهو معنى العبادة.

والنسبة الثالثة هي اليوم الذي يصعد فيه الأمر وقد قدرها القرآن الكريم بألف سنة مما يعد البشر. وهي تمثل قلب المعادلة في محاولة التقدير الكونية التي تصل بين زماني الفعلين: فعل الأمر في عروجه أو صعوده أعني موضوع فلسفة الدين الأساسي وفعل الإنسان لتحقيق الوجه الأمثل للاستخلاف موضوع فلسفة التاريخ الأساسي. والأمر في القرآن ينزل ويصعد. لكن النص لم يعين إلا مقدار الزمن الذي يقضيه في حركة الصعود ويمكن أن نتصور حركة النزول بالمقدار نفسه لأنها من المفروض أن تقطع المسافة نفسها. ويحق لنا الكلام على حركة الأمر بالمسافات والنزول والصعود لأن ذلك من صريح القرآن.

والنسبة الرابعة هي البرهة التي تفصل الوجود الدنيوي عن الوجود الأخروي وقد قدرها القرآن الكريم بلمح البصر وهي موضوع فلسفة الدين الفرعي وإليه تسند العلاقة بين العقيدة والشريعة. وطبعا فلمح البصر هنا هو بالقياس إلى يوم الأمر أو يوم الخلق وليس بالقياس إلى لمح بصرنا نحن.

والنسبة الأخيرة هي السنة الأرضية من حيث هي وحدة قيس الزمان الإنساني وكذلك ما بالإضافة إليه يقع تقدير الأيام الأخرى. وهي كذلك مدار الزمان التاريخي موضوع فلسفة التاريخ الفرعي وإليها تستند العلاقة بين الطبيعي والخلقي في تاريخ تحقيق الرسالات التي يقصها القرآن. وهذه النسبة **هي المعطى الوحيد القابل للقيس المباشر عندنا وقد جعلها القرآن الكريم وحدة القيس في جميع الحالات السابقة كما سنبين في الهوامش حتى يتيسر لنا فهم باقي النسب**[70].

إن المشكل الأساسي في مسألة الإطار الزماني لتحقيق الرسالات والذي نريد تحديده هو الوصل بين هذه التقديرات التي تبدو غير قابلة للفهم من دون نظام هاد أو مفتاح يمكن من تأويلها. لكن القرآن الكريم أمدنا بذلك المفتاح وإن بصورة شديدة الترميز لأنها من أسرار الوحي رغم كونها ليست من الغيب وهذا المفتاح له صلة وثيقة بنوح -عليه السلام- الذي ينسب إليه القرآن الكريم استئناف الحياة رمزا إلى طغيان القانون الطبيعي إلى تحرير الإنسان من طغيانه حتى يعدله بالقانون الخلقي وسفينته التي صنعت على أعين الله نفسه لتكون أداة هذا الاستئناف التعديلي. فليس من شك في أن **سفينة نوح** ليست مجرد سفينة عادية بل هي بالإضافة إلى هذا المعنى الأول **رمز للشريعة** التي تتحقق الخلافة الإنسانية بفضلها منذ بدء الخليقة. وهي رمز بمعنى معناها الذي هو نسبة ما يجري في التاريخ إلى فعل الإنسان ورمزه نوح بهدي من الله ورمزه السفينة أو الشريعة. وبذلك يكون الرمز بحديه-أي نوح والسفينة-دالا على العناية الإلهية في تكوين الإنسان من حيث هو كائن خلقي مُكلَّف بعد التكوين الطبيعي لشروط وجوده.

فتكون سفينة نوح رمز التاريخ الإنساني الذي هو من صنع الإنسان على أعين الله العناية التي ترمز إلى الشرائع التي أوحى بها إلى المصطفين من خلقه جزاء ما بذلوه من اجتهاد للعلم وجهاد للعمل: السفينة هي سعي نوح المصحوب بالعناية الإلهية أعني الرسالة عامة وتلك هي الشريعة من حيث هي تنظيم العلاقة بين الغايات والأدوات سواء كانت دينية أو وضعية (=لأن الوضعي من الشرائع علته الإيمان وإن بصورة غير واعية بقدسية النظام الشارط للحياة الخلقية). فرضيتنا هي أن سفينة نوح لا يمكن أن يكون القصد بها مقتصرا على السفينة بالمعنى الاصطلاحي فحسب[71] بل هي كذلك رمز الشرائع التي تحقق الاستخلاف أو تاريخ الإنسان المكلف سواء أكانت هذه الشرائع منزلة أو

وضعية[72]. فالشرائع هي التي تحمي الإنسان مما قد ينجر عن جهل التأثير الخفي للعلاقة بين الشهادة والغيب في علم الإنسان وعمله[73]. وما يقول القرآن على السفينة يجعلها بالضرورة وبالإضافة إلى المعنى الأول الذي لها رمزا بالمعنى الذي نشير إليه لعلتين:

العلة الأولى: أنه لا توجد سفينة بالمعنى الاصطلاحي تسع من كلٍّ زوجين من الموجودات اثنين لتمكين الإنسانية من الاستئناف بعد فناء البشرية في الطوفان الذي يرمز لعالم الفواعل الطبيعية[74] عندما لا يكون الإنسان في سفينة صنعها بيده على أعين العناية الإلهية. وإذن فالسفينة هي رمز الرسالة أو الاستخلاف الذي تهديه الشرائع عامة من حيث هي الوجه الخلقي من الوجود الإنساني المميز لوجوده الطبيعي عن غيره من الموجودات.

والعلة الثانية: أن الإنسانية لم يكن بالوسع أن تكون قد اتحدت في بداية التاريخ فاجتمعت حول نوحٍ لتفنى في الطوفان ما لم نفترض أن المقصود بالطوفان الرمز إلى الفواعل الطبيعية عامة وبقوم نوح الرمز إلى الإنسانية كلها دون حصر في الجماعة المعينة التي كانت حول نوح. وإذن فقوم نوح رمز للإنسانية كلها ومجموع الرمزين يشير إلى دور الشرائع في تحقيق الإنسان الجمعَ السوي بين سلطان القانون الطبيعي الذي يشتت وسلطان القانون الخلقي الذي يوحد.

لكن الأمر الأهم هو أن عبارة :﴿فَلَبِثَ فِيهِم أَلْفَ سَنَةٍ[75] إلا خَمْسِينَ عامًا[76]﴾ لا يمكن أن تكون عمر نوح خاصة والآية لم تقل إنه مات بعد ذلك بل أشارت إلى مكثه فيهم وهو ما يعني أن هذه المدة هي رمز لمدة تبليغ الرسالة وتحقيقها وليست سن نوح. ومن ثَم فيمكن اعتبارها–كما نفترض دون الزعم بأن ذلك هو كل المدلول الذي قصده الله فعلم مقاصد الله بإطلاق من الغيب المحجوب– رمزا لكل التاريخ الإنساني من حيث هو المدة اللازمة لتحقيق غاية التبليغ أعني توحيد الإنسانية حول القيم القرآنية أو الإسلام الكوني الذي هو

الديني في كل الأديان رغم أن صيغته التامة والصريحة لم تنزل إلا في القرآن[77] فكانت الرسالة الخاتمة وهي في الوقت نفسه الرسالة الفاتحة.

ولما كانت هذه المدة الرمزية لا يمكن أن تكون عمر فرد إنساني لطولها[78] ولا أن تكون عمر الإنسانية لقصرها فإن المقصود بالسنوات فيها ليس معناها الذي نعُده نحن بل هو معنى آخر ينبغي تحديده بالاعتماد على سلالم الزمان القرآنية الخمسة التي أسلفنا حصرها لتكون عمر الإنسانية بتاريخيها الطبيعي والحضاري. فهذه السلالم تقدر الزمان بمقاييس ومقادير فلكية وحدتها اليوم الذي يقدر بسلم صريح درجته الدنيا ألف ودرجته القصوى خمسون ألف من السنوات الأرضية. ويعني ذلك أن هذه المدة تحتاج إلى فهم أعمق يبين أنها تعني تقديرا للزمان معقدا لا بد فيه من تأويل هذه الرموز التي تبدو متناثرة في القرآن لكنها بعد جمعها واكتشاف منطقها تحقق نظاما متناسقا يفهمنا دلالتها بفضل الرمز الذي ننسبه إلى نوح وسفينته عند تجاوز معناهما إلى معنى معناهما.

لذلك فنحن نحتاج إلى عملية قد ينكر البعض وجاهتها لعدم بداهتها كما هي الحال في كل أمر معقد وبعيد المنال. ولنبدأ بالقول : إن كون ﴿...أَلْفَ سَنَةٍ إلا خَمْسِينَ عَامًا﴾ هي مكث نوح في قومه لو زعم زاعم أن أعمارهم تقاس بمثل هذا السلم من الأعمار لكان ذلك مناقضا لاعتباره من المعجزات. فإذا كان عمر الناس المعتاد متماثلا نفى ذلك طابع الإعجاز لأن ذلك يعني أنه من خاصيات ذلك العصر. لكن ذلك أمر لا يؤيده تاريخ الإحاثيات ولا قوانين الظاهرات الحية فضلا عن أن ﴿...فلبث فيهم...﴾ لا تعني عاش فتكون دالة على طول العمر. ولنُثَنِّ بأن كون هذه المدة ليست عمر إنسان ولا جيل يجعلها رمزا لمدة أخرى ذات علاقة بما كلف به نوح أعني تبليغ الرسالة عامة. وتبليغ الرسالة عامة تبليغا يحقق الاستخلاف ليس هو شيئا آخر غير عمر الإنسانية المكلفة إذ إن الإنسان مكلف منذ بدء خلقه المرموز إليه بخلق آدم وحواء.

ولنثلث بالقول : إنها لو اعتبرت بمقياس الزمان في السلم الدنيوي لكانت مدة غير كافية لتحقيق قيم التكليف كما حددها القرآن أعني الرسالة الفاتحة والرسالة الخاتمة في كل تاريخ البشرية الخلقي. فكل رسالة من الرسالات المعلومة التي نزلت بين فتح الوحي وختمه امتد بها الزمان أكثر من هذه المدة. وكلنا يعلم أنه قد مر على آخرة الرسالات أي من نزول القرآن الخاتم إلى الآن أكثر من هذه المدة بما يقرب من نصفها: أكثر من أربعة عشر قرنا. فلم يبق أخيرا إلا أن نسلم بأن هذه المدة ينبغي أن تقدر بتصور الزمان الفلكي الذي يستعمله القرآن في الحالات الخمس التي يدور فيها الكلام على الزمان بمقادير فلكية. والمشكل هو في معرفة أيها يمكن أن يكون منطلق التقدير إذا كانت أيامه غير أيام السنة الأرضية التي هي الوحدة الدنيا للقيس في كل الحالات التي قدر القرآن فيها الزمان أعني أن دورة الأرض حول الشمس. والوحدة ليست الأمر المقدر بل الأمر المقدر به:

فهل هو يوم الاستواء على العرش بعد خلق العالم في ستة أيام إذ الاستواء على العرش هو تدبير أمر التكليف وهو مطابق للرسالة والشريعة؟

أم هل هو الزمان الذي يفصل الناس عن يوم القيامة وقد قدره الله بلمح البصر رغم أن أيام الله تقدر بألف سنة مما نعُد وهو أمر لم يأت تقديره بعدد معين بل بلمح البصر؟

أم هل هو يوم عروج الأمر[79] الذي قدر بألف سنة مما يعد البشر بسلم الزمان الأرضي وهو يعني عودة خبر العالم إلى ربه؟

أم هل هو يوم عروج الروح والملائكة[80] وهو يقدر بخمسين ألف سنة مما نعد وهو يعني عودة إيصال الحافظين سجلات المكلفين إلى ربهم ليتم الحساب؟

تلك هي مقاييس الزمان الخمسة التي استعملها القرآن الكريم[81] . فأيها يمكن أن يكون الطريق إلى مطلوبنا؟ لكن أليس من سبيل لبيان أنها متواصلة بعلاقة رياضية بينة إذا انطلقنا من رمز المدة التي لبثها نوح وعلاقتها بالأمر؟ فإذا قبلنا الفرضية واعتبرنا المدة التي لبثها نوح هي مدة التاريخ الروحي لعلاقة الإنسان بالوحي فإنه ينبغي أن نعتبرها مطابقة لعروج الأمر بمعنى تمام الترقي الإنساني في فهم الوحي والعمل به. فيكون عمر الإنسانية قابلا للتحديد[82] بعملية حسابية بسيطة تعطينا توجها عاما للمقادير الفلكية في الخلق والأمر دون أن تعطينا قوانين علمية. فيكفي أن ننطلق من مدة لبث نوح بين قومه معتبرين نوحا رمزا للوحي وقومه رمزا للإنسانية والسفينة التي تنقذ البشرية من الطوفان رمزا للشريعة وأن نعتمد السَّنة الأرضية وحدة للقيس؛ لأن يوم عروج الأمر يعدل ألفا منها.

وبين أن استثمار العلاقات العددية بعد هذا المدخل يصبح أمرا ميسورا لأنه يمدنا بسبيل عملية لتقدير هذه المدة تقديرا مناسبا لاستراتيجية توحيد قرآنية تقتضي طول نفس؛ لأنها بمقادير فلكية لم يعتد عليها فكر البشر إلا من عهد قريب. فيوم عروج الأمر هو يوم عودته لصاحبه -وهو قلب هذا السلم إذ إن قبله درجتين من السلم يضمحل فيهما الزمان ليدخل في الأزلية وبعده درجتين -إذا أدخلنا في المعادلة الزمان الأرضي- يتدانى فيهما الزمان ليقرب من مقاسنا- يختلف عن يومنا لأنه يقدر بألف سنة بحساب أيامنا[83]. ولما كان الأمر من حيث توجهُه إلى الإنسان هو الرسالة نفسها وبصورة أدق الشريعة التي اعتبرنا السفينة رمزها فإن مدة تحقق الرسالة التي يقتضيها تحقيق قيم التكليف ينبغي أن تقاس بمثل هذه الأيام[84] أي: **إن لبث نوح يقاس بأيام عروج الأمر إلى ربه لا بأيامنا نحن فيكون كل يوم من أيام لبثه مقداره ألف سنة مما نعد. فتكون مدته بأيام الأمر: 950 سنة أيامها أمرية وليست أرضية أي إن كل واحد منها يعدل ألف سنة من السنوات الأرضية**[85].

والرسالة هي الوجه الرئيس مما تلقاه الإنسان من حيث هو مكلف من أمر ربه فتحتاج أيامها إلى ترجمة بأيام عروج الأمر لأن ذلك هو عينه أمد تحقق الرسالة وتحقيق الاستخلاف التام[86]. فيكون الحاصل من ذلك مقدار عمر الإنسانية المستخلفة إذا صحت فرضيتنا التأويلية. وهي بترجيح كبير صحيحة؛ لأن قصة نوح تقول إن السفينة صُنعت على أعين الله فلا تكون مجرد فلك بل هي الشريعة نفسها. وهذا الرمز يكون بلا معنى إذا لم يكن المقصود به الشريعة التي هي عين الأحكام التي ينبغي أن يخضع لها استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها والتي من دونها يغرق الإنسان في التاريخ الطبيعي فيبقى في الرد إلى أسفل سافلين بعد التصوير الأحسن. ومما يؤيد هذا الفهم هو العلاقة بين رمز خلق العالم في ستة أيام والاستواء على العرش بعد ذلك أي في اليوم السابع. فهذا الرمز لا يعني أن الخلق والأمر فعلان بدآ وانتهيا في الماضي، فيكون الله بعد ذلك عاطلا عن الفعل بل إن الأيام السبعة هي في الوقت نفسه مدة فعل الخلق والأمر ومدة العالم المخلوق والمأمور، لأن الخلق والأمر فعلان لا يتوقفان.

ولما كان لا يليق بالذات العليَّة أن نفهم بالاستواء على العرش أنها تُسْبِتُ في اليوم السابع، لأن الله لا يمسه لُغوب فإنه ينبغي أن يكون الاستواء على العرش رمزا للأمر وهو اليوم الذي يعدل أيام نزول الروح وعروجه إلى ربه وهما يحصلان متواليين إذ لا تراخي في أفعال الله وفيهما تكتمل الرسالة ويتحقق الاستخلاف التام: فالاستواء على العرش حتى في اللغة العادية يرمز إلى الحكم، والحكم الأسمى هو حكم الكائنات المكلفة وذلك هو التشريع. وإذن فاليوم السابع الذي هو يوم الاستواء على العرش أو يوم التشريع أعني يوم بلوغ الأمر الغاية: وذلك هو الأمر الذي يرمز إليه مكث نوح في قومه. ويعادل هذا اليوم المدة اللازمة لنزول الأمر ولعروجه علامة على تحقيق الإنسانية قيم الاستخلاف في العالم ومن ثَم على أدائها الأمانة التي قبلت حملها. فالقرآن يعتبر الإنسان

قد استُخلف لأداء الأمانة ولم يُبعث إلى الأرض عقابا له حتى وإن صاحب ذلك شيء من امتحانه في شبه رهان عليه. والله يشرِّع للمكلَّفين وأرقاهم في القرآن الإنسانُ رغم وجود مكلَّفين غيره إذ الرسالة الخاتمة ليست مقصورة على الآدميين.

وإذن فمدة التكليف هي سُبع مدة العالم والأسباع الستة الباقية هي مدة خلق شروط بقاء الكائنات المكلفة شروط بقائها الطبيعية[87] إن صح التعبير[88]. فيكون هذا اليوم السابع متساوي المدة مع ضعف رمز المكث المنسوب إلى نوح في قومه بشرط تحويل الوحدة القياسية من السنة الأرضية إلى السنة الأمرية التي تحكم نزول الأمر وعروجه علامة على تحقق الاستخلاف وعبادة الله حق عبادته وذلك ما لأجله خلق الإنسان[89]. ولأن هذه التقديرات ليست من جنس القوانين العلمية بل هي رمز لتوجه أو لسنة تحدد مسار الأمور لا قوانينها فإننا اكتفينا بإيراد بعضها لبيان سلم النسب، ولسنا نقصد تقديمها بصفة الحقائق العلمية[90] لأننا نرفض مبدئيا أن يقاس القرآن بأي معرفة علمية مؤقتة. فما يستمد من القرآن ليس قوانين علمية بل هو شرط كل علم وكل عمل لأنه فتح لأفق الطموح الإنساني في العلم والعمل اللامحدودين: إيحاءات القرآن عندنا توجهات لمسارات أو سنن وهي فوق الحقائق العلمية النسبية بما تشير إليه من آفاق وليس بما تقدمه من تقديرات عينية نكتفي بإيراد أمثلة منها في الهوامش.

فلا يظنن القارئ المتعجل أننا عالجنا هذه المسألة علاجا يدل على سذاجة معرفية تتصور الرموز القرآنية حقائق علمية[91] إذ كيف يمكن لظان ذلك أن يظنه وهو يعلم أننا نعارض نظرية الإعجاز العلمي بكل ما نستطيع من قوة حجة. إنما نحن في الحقيقة نسعى إلى بيان العكس تماما كما في مثال سرعة الأمر الذي يكون بهذه الفرضية أضعاف أضعاف سرعة الضوء ومن ثم معارضا لأهم مبدأ ينبني عليه العلم الحالي. فالسذاجة المعرفية هي الظن بأن الحقائق العلمية يمكن

أن تكون مقياسا للحقائق القرآنية التي هي من طبيعة متعالية[92] **عليها دون أن** تكون منافية لها لأنها تدعو إلى طلبها بأسبابها وعدم إطلاقها حتى تبقى مفتوحة للتجويد الدائم في إطار التوجهات والسنن وهو معنى الاجتهاد المتصل. لذلك فالسنن أو الحقائق القرآنية ليست قوانين علمية بل هي توجهات وجودية أو مسارات للتكون الخَلقي والخُلقي تحدد شروط البداية والغاية دون تعيين كمي بل هي تقتصر على التعيين الكيفي المحدد لدلالات الأشياء من حيث هي آيات على الحكمة الإلهية كما تعينت في القرآن الكريم وهو معنى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت 53] بفضل هذه التوجهات العامة الحاكمة للآفاق والأنفس.

وإذن فما نريد إثباته وبالعكس مما يسود لدى القائلين بالإعجاز العلمي هو سذاجة البحث عن الحقائق العلمية النسبية في القرآن لأن ما نشير إليه هنا ليس نسبيا بل فهمنا هو النسبي-حتى وإن كانت إشاراتها إليه قد تتأثر بنسبية فهمنا لها-وهو يخالف مبادئ أساسية ينبني عليها العلم الحالي رغم أن الكثير من الدلائل تفيد أن تصور أحياز الوجود وخاصة الطبيعي منها أعني المكان والزمان القرآنيين يقدر بالمقادير الفلكية التي هي من سلَّم يقرب منه سلم التقديرات العلمية الحديثة. ومن ثم فالعلم قد بدأ يقترب مما يقبل المقارنة البعيدة معه بشرط عدم اعتباره قد وصل إلى حقيقة نهائية ومطلقة يقاس بها ما في القرآن من حقائق يبقى لكل مؤمن حرية فهمها بالصورة التي يوفقه الله إليها.

فالمهم هو الحد من غلو الإنسان. وأفضل مساعد على ذلك التصور النسبي للزمان. وقد اعتبره القرآن الكريم متغيرا بالقياس إلى عدة أشياء ذكر بعضها بدءا بتصورات الناس أعني النسبية الإضافية (كما حصل لأهل الكهف مثلا أو للناس عندما يُبعثون) وختما بحقائق الأمور أعني النسبية الحقيقية. والأهم هو التقدير الفلكي لأبعاد العالم زمانية كانت أو مكانية بخلاف ما كان سائدا في الفكر الفلسفي القيم و الوسيط و الذي كان يتصوره محدودا في ما شاهد منه. وقد

رأينا كيف أن القرآن يحدد هذه النسبية في الأمر نفسه عند كلامه على حركة أوامر الله خلال التكليف والخلق وحركة الملائكة قبل البعث ما يعني أن الزمان متغير بحسب سلالم مختلفة ومعه المكان طبعا[93].

المسألة الثانية:
نظرية اللحم مقومات وآليات

تمهيد:

إذا كانت المسألة الأولى قد عالجت نظرية اللواحم فإن المسألة الثانية ستُنعم النظر في نظرية اللحم نفسه كيف يكون: فهو المجال الحقيقي للاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية تشخيصا وعلاجا لكل أدواء العمران ثم تخطيطا وتحقيقا لكل مؤسساته ومعاييره وضروب تنظيمه حتى يحقق شروط الاستخلاف فيصبح للتكليف معنى ولا يكون للناس على الله حجة. وفيها نشرِّح اللواحم لندرس عملية اللحم التي نسبتها إلى التشريح نسبة وظائف الأعضاء فنفهم كيف تكون حتى نتمكن من تشخيص العلل التي تفسد غاياتها وأدواتها وكيفية عملها لأن الرسالة ليست إستراتيجية لبناء المستقبل إلا بما هي علاج لأدواء الماضي[94].

والمسألة الثانية مثلها مثل المسألة الأولى تتألف من قضيتين كذلك:

أولاهما: تشرِّح اللواحم لتدرس كيفية قيامها بوظائفها وتحدد بنيتها وكيفية علمها وما يطرأ على هذا الإطار من خلل يفسد شروط الاستخلاف غايات وأدوات.

والثانية: تبحث الشكل «السلّمي-الدوري» الذي أشرنا إليه في غاية القضية الأولى من المسألة الأولى لأنه عين السعي الإنساني إلى ترجمة اللواحم إلى مؤسسات روحية وسياسية ببعديها الفعلي والرمزي يتقوم بها عمل العمران البشري لذاته خلال تاريخه:

القضية الأولى: هي قضية تشريح اللواحم لفهم عملية اللحم وما يطرأ على الشكل السلمي الدوري أو قضية الأدوات والغايات في العمران البشري وما قد يتطرق إليه من خلل وفساد في مادته بسبب فساد العلاقة بين الأدوات والغايات فيها (أعني أدواء الذوق والرزق)وفي صورته بسبب فساد العلاقة بين الأدوات والغايات فيها (أعني أدواء سلطان الذوق وسلطان الرمز). ويقتضي علاجها فهم التشريح القرآني لآليات هذه العلاقة وعلمه بوظائف أعضائها أو كيفيات عملها وكيفية بيان الخلل الذي يصيب الأعضاء والوظائف.

القضية الثانية: هي قضية الترجمة المؤسسية الروحية والسياسية والعلاج الذي وصفه القرآن الكريم للشكل «السلمي الدوري» من حيث هو الجهاز العضوي والعمل الوظيفي للواحم. وتلك هي قضية الصورة والمادة وصلتهما بالعصبية والتعاقد بتوجهيه العمودي بين الله و الإنسان والأفقي بين الناس[95] ممثلين للتداخل بين اللواحم الحيوية واللواحم الرمزية في بنية العمران الإنساني من حيث هو استخلاف. وهي إذن فهي قضية تخص الترجمة المؤسسية الدينية والسياسية للتفاعل بين وجهي اللاحمة الحيوي منهما والرمزي أعني نظرية العصبية (فعل الحيوي في الرمزي من اللحمة) ونظرية العقد (فعل الرمزي في الحيوي من اللحمة) النظريتين القرآنيتين اللتين حاول ابن خلدون صوغهما صوغا علميا وتقدم عليه ابن تيمية في محاولة صوغهما كلاميا والحاصل الفعلي في تاريخ الشرعيات بمقتضى القيم الخمس.

القضية الأولى من المسألة الثانية:
العلاقة بين الأدوات والغايات
تشريح عملية اللحم:
غاياتها وأدواتها وعلل فسادها وعلاجها

سننطلق من نموذج فيزيائي استعمله ابن خلدون في كلامه على لاحمة العصبية كيف تؤدي دورها في اللحم. فاللواحم الأخرى تقبل القيس عليها مع عدم إهمال الفوارق إذ حتى العصبية فإنها لا ترد إلى النموذج الفيزيائي بما كان لها بعد رمزي تخلو منه الآلات التي تقبل الترميز الفيزيائي. ولما كان الإسلام يسلم بالثنائية ويرفض الفصام في كيان الإنسان فإن النموذج الفيزيائي لا يمكن أن يكون عندنا إلا بداية ننطلق منها لنصل إلى نماذج فريدة النوع هي التي تجعل التاريخ الإنساني مستوى من الوجود متعاليا على أرقى ما فيه من دونه أعني المستوى العضوي[96].

فالمعلوم أن ابن خلدون قد شبه مفعول العصبية تشبيها يعم آليات لحمها داخل المجموعة نفسها (في الجماعة نفسها وفي السياسة الداخلية) وخارجها (بين الجماعات وفي السياسة الخارجية). فهو يقيسها بمقتضى هذا التشبيه على حركة الأمواج الحاصلة في مسبح الماء عندما يلقي فيه المرء حصوات: فحركة الموج تتواسع في حركتها الدائرية (حركة الموج الحاصلة من رمي كل حصاة على حدة) وتتراكب عند حصول نظائرها بسبب إلقاء حصوات في مواقع مختلفة من المسبح نفسه (عند تلاقي الأمواج المنطلقة من بؤرة الوقع). وبيِّن أن المسبح هنا يمكن

أن يكون مسبحا محدودا بمكان معين من المعمورة فيكون النموذج متعلقا بأثر العصبيات وأثر صراعها داخل الجماعة الواحدة أو أن تكون عامة للمعمورة لأن هذا النموذج ينطبق على كل جماعة مهما قل عدد أفرادها ومن ثم فهو جوهر فعل العصبية ذاته من حيث هو على هذا النحو في عصبية الجماعة الواحدة أو بين عصبيات الجماعات المختلفة. ولهذه الآلية أثر إيجابي في كلتا الحالتين لأنها تؤول إلى توحيد مباشر في العصبية نفسها وإلى توحيد غير مباشر بين العصبيات التي تنتهي بها عملية التلاقي إلى التراكب المؤدي إلى تكوين عصبية أوسع فلا يكون الصراع عند حصوله إلا أداة في عملية التوحيد المتواسع إلى أن يشمل المعمورة كلها: **لذلك فآليات الفعل الناتج عن العصبية وأثره مشتركة بين السياسة الداخلية والسياسة الدولية في نظرية ابن خلدون.**

وإذن فمزية هذا الحل أنه قد وجد آلية واحدة لدور العصبية السياسي سواء كانت داخلية أم خارجية ما يعني أن الحدود بين الجماعات لا تلغي وحدة الفواعل القيمية في المعمورة ولا عمل اللواحم المتجاوز لهذه الحدود[97] وهو المعنى الأول للكونية التي تتجاوز الحدود التي يصطنعها التاريخ الثقافي الخاص بالجماعات بينها ليلغي الآصرة الأولى أو الرحم الإنساني الأول، بنوة آدم أو الأخوة الإنسانية التي يسعى القرآن إلى استردادها بجعل الرسالة موجهة إلى العالمين ومن ثم فهي متعالية على اختلاف الثقافات والأرحام العرقية الخصوصية.

ولذلك فإن الدورة الخاصة بالجماعة (أعني مكان أمة وزمانها وسلمها ودورتها المادية ودورتها الرمزية وجميعها بعض من كل) تجري في إطار الدورة التي تعم الإنسانية (أعني المعمورة كلها والتاريخ كله والسلم كله والدورة المادية كلها والدورة الرمزية كلها وجميعها توحيد أبعاض متدرج خلال التاريخ الإنساني) بتوسط وحدة الأحياز المنتسبة إلى عمل الفواعل القيمية الحيوية أي المكان والزمان حتى تصبح الفواعل القيمية الرمزية هي بدورها كونية أي السلم

والدورة: **السلم والدورة المادية الدورة الرمزية تصبح بفضل تواسع العودة المتدرجة للواحم الكونية حتى تشمل كل المكان وكل الزمان وذلك هو المقصود بالغاية التي هي الأخوة الإنسانية.** لكن عيب هذا التشبيه أنه كما أسلفنا يكتفي بالمثال الإوالي (=ميكانيكا الأمواج السائلة) فيهمل أهم مقومات فعل اللواحم في العمران البشري: دور المقوم الرمزي في عملية اللحم بل هو يبدو ذا أثر سلبي لأنه هو الذي يجعل السلم والدورة المادية والدورة الرمزية حدودا اصطناعية ثقافية حائلة دون الوحدة الإنسانية. وبذلك فإن العلاج الخلدوني يماثل العلاج التيمي الذي آلت مقاومته لطغيان الوجه السلبي من بعد الإنسان والعمران الرمزي (المخيال الصوفي وما جره على الأمة) إلى القضاء عليه جملة وتفصيلا رغم كونه لم ينشغل باللواحم الحيوية بل بعلاج اللواحم الرمزية التي طغت إلى حد كاد يجعل الناس يعيشون في عالم من الأحلام والأوهام التي تنسجها الخرافات الصوفية حول كرامات الوسطاء والشفعاء.

فيكون إفراط الرجلين في الوصفة العلاجية قد قتل المريض بدل علاجه. ذلك أنهما قدما حلولا أفقدت الأمة سر الفاعلية العمرانية التي هي رمزية بالأساس باسم الثورة على الطاغوت الروحاني (ابن تيمية) أو باسم الثورة على الطاغوت الزماني (ابن خلدون). وكنا قد رأينا أهمية الدور الذي يؤديه فكر هذين الرجلين في فهم طبيعة المنعرج القرآني من حيث هو دعوة إلى النظر في الآفاق وفي الأنفس لفهم آيات القرآن الكريم وتحقيق القيم الإسلامية في التاريخ الفعلي للإنسان من حيث هو خليفة مكلف بأمانة. وهذا هو الوجه الموجب من دور فكرهما. **لكن دور فكرهما السالب لا يقل أهمية تشخيصية للداء الذي أصاب الإبداع في الحضارة الإسلامية بالكساح لعدم تنبههما إلى أنه رمزي بالجوهر حتى عندما يتحول إلى منجزات مادية.**

فهو قد قتل فيها فاعلية الإبداع الشارطة لكل إبداع أعني الإبداع الرمزي في مجالي العلوم (أدوات الفعل المادي وسر الدورة العمودية بين الناس والعالم ثم الدورة الأفقية بينهم) والفنون (أدوات الفعل الرمزي وسر الدورة الأفقية بين الناس ثم الدورة العمودية بينهم وبين الله). ففي إدراكهما لعلل الداء الناتج عن عكس هذه الدعوة والاكتفاء بالكلام في دلالات آيات القرآن الخلقية والشرعية دون علم بما وجهت إليه العقل الإنساني لفهمها ذهبا إلى الغاية القصوى فآل بهما الأمر إلى النقيض مما سعيا إليه. ذلك أن الحلول التي اقترحاها بلغت تطبيقاتها بالداء ذروته القاتلة إذا لم يصحبها العلاج البديل.

ولحسن الحظ فإن الانطلاق من هذه الذروة في استعضال الداء يمكن أن يمدنا بمفتاح التأويل الحاسم للأعراض فنحدد بدقة متناهية طبيعة الداء الذي غفلا عنه رغم أن الإشارات القرآنية إليه أكثر من صريحة. ولعل ذلك من مفارقات تأويل أعراض الأمراض لأن تشاجنها وتماثلها قد يجعل التأويل بالمعنى الطبي للكلمة غير قابل للحسم قبل بلوغ الداء ذروته القصوى المميزة لأعراضه الدالة عليه دلالة حصرية ومتواطئة فلا تنطبق إلا عليه وتحول من ثم دون الخطأ في التشخيص. **فأعراض الأمراض التي تعاني منها حضارتنا قد تبينت دلالتها الحاسمة في التطبيق التاريخي وما حل بها خلال لقائها بغيرها من الحضارات التي تغلبت عليها وسيطرت على إرادتها وأرضها إذ هي قد آلت إلى نقيض ما اقترحاه من حلول أكثر مما تبينت في ما شخصاه من علل:**

فما كان قصده التنوير الديني عند الأول(ابن تيمية) لتحرير الأمة من خرافة دَجَّالي المتصوفين.

وما كان قصده التنوير السياسي عند الثاني(ابن خلدون) لتحرير الأمة من سخافة مرتزق السياسيين.

انتهى في الحالتين إلى القضاء على كل نور في ما تحقق من تحالف مطلق

بين التصحير الروحي في التيمية التي طغت عليها القراءة السلفية المعكوسة[98] والتدمير الزماني في الخلدونية التي طغت عليها القراءة الوضعية المعكوسة[99].

فعند ابن تيمية اتضحت الدلالة الحاسمة لأعراض الأمراض التي أصابت صنفي اللواحم الرمزية بمستوييها النظري والعملي (في الفكر الكلامي الفلسفي والفقهي الصوفي وفي استبداد الخرافة بالمؤمنين). لكن حلوله قضت على صنفي اللواحم الحيوية بمستوييها النظري والعملي: لم يبق للمؤمنين قدرة على الإبداع في الرزق لأنه كاد يلغي بمنطق سد الذرائع أساس العلوم أو العلم العقلي الطبيعي (فزال النظر في الآفاق) ولا في الذوق لأنه كاد يلغي الفنون بالمنطق نفسه أو العلم الوجداني النفسي (فزال النظر في الأنفس) ولم يبقَ إلا الكلام الجاف في العقديات والشرعيات التي لا تحرك الفرقان والوجدان لأنها كلام وعظي ليس له معنى إلا إذا كان العلم بالآفاق والأنفس موجودا.

كما اتضحت عند ابن خلدون الدلالة الحاسمة لأعراض الأمراض التي أصابت صنفي اللواحم الحيوية بمستوييها النظري والعملي (في الفكر الكلامي الفلسفي والفقهي الصوفي وفي استبداد القوة بالمؤمنين). لكن حلوله قضت على صنفي اللواحم الرمزية بمستوييها النظري والعملي: لم يبق للمؤمنين قدرة ولا دور في سلطان الرزق ولا في سلطان الذوق. ومن يقرأ ما يقوله في الثورات التي تحاول إصلاح الفساد السياسي يكاد ينتهي إلى أنه يجعل العصبية وحدها الأمر الفاعل في التاريخ ويلغي كل دور للرمز القيمي. و الشيء نفسه يقوله عن الرمز العلمي. فهو يعتبر علوم الطبيعة غيرمفيدة في الدنيا والدين.

وبذلك فتنويره السياسي يكاد ينتهي إلى ما انتهى إليه تنوير ابن تيمية العقدي: كلاهما ألغى دور الرمز المبدع واكتفى ببديل منه ليس مؤثرا إلا في الظاهر لأن تأثيره مشروط بوجود ما ألغياه لظنهما أن كونه مصدر الداء يعني أنه هو الداء في حين أن الداء هو انحرافه الذي هو انقلابه إلى ضده مقصورا

عليه (الكيمياء صارت شيمياء والفيزياء صارت وصف للأعاجيب والفلك صار تنجيما إلخ...وجميعها تحول إلى سحر يؤسس عليه سُذج المتصوفة أكاذيبهم حول الكرامات المزعومة أو ما يسمونه التصرف في الأكوان بالكذب والبهتان).

ولما كنا من البداية قد جعلنا من عمل الرجلين الفكري هادينا في بحثنا بالوجه الموجب منه فإننا سننطلق من الوجه السالب ممثلا لظاهرة غريبة جعلت علاجيهما قابلين لأن يكونا محفزين للداء أكثر من كونهما علاجا له إذا أخذناهما مفصولين. وهما لحسن الحظ قابلين لأن يتحولا إلى الدواء الشافي إذا تمكنا من الجمع بينهما فأرجعنا ما أهملاه. فكلا الرجلين يمثل البداية الحقيقية للاستجابة لدعوة القرآن إلى النظر في الآفاق والأنفس لفهم آيات القرآن رغم هذين الإفراطين اللذين حولا الدواء إلى داء. وما بدأنا الجزء الخاص بالثمرات المعرفية بهذه الإشارات إلى ما شاب هذه البداية إلا لأننا نعتبره العلة التي تفسر عدم تحقق ثورتهما الإصلاحية. لذلك فقبل أن نبحث المسألة من المنظور القرآني لنحدد علل فساد اللواحم[100] خلال أدائها لوظائفها (بعد تشريح الأعضاء جاء دور علم الوظائف) رأينا أن **نحاول فهم العلة التي جعلت هذين المفكرين الكبيرين ينجحان في تشخيص الداء ويفشلان في وصف الدواء بل الأدهى أن دواءهما تحول إلى محفز للداء؟**

وطبعا فلا بد أن يكون ذلك راجعا إلى إهمال الرجلين أحد عناصر الإشارات القرآنية لطبيعة عمل اللواحم التي حددتها الآية الأولى من النساء:

فابن خلدون يرجع الخلل في العمران إلى أدواء الصنفين الحيويين ويهمل أدواء الصنفين الرمزيين إهمالا قد يفسر سبب قصور علاجه لما حل بالأمة من أمراض: أحدها يسميه الجند رمزا لقوة العصبية العضوية (جزء الفعل من صورة العمران) والثاني يسميه المال رمزا لقوة الرزق الحيوي (جزء الفعل من مادة العمران).

وابن تيمية يرجع الخلل في العمران إلى أدواء الصنفين الرمزيين أي الصنفين اللذين أهملهما ابن خلدون ويهمل الصنفين الحيويين أي الصنفين اللذين اهتم بهما ابن خلدون[101]: أحدهما هو العقيدة رمزا للعصبية الرمزية (جزء الرمز من صورة العمران) والثاني الشريعة رمزا للذوق الرمزي (جزء الرمز من مادة العمران).

فهل يعني ذلك أن ابن خلدون يرى أنه لا دور للبعدين الرمزيين أعني شرعية الحكم (وهي دينية أساسا في عصره رغم أنه أشار إلى العقلي منها أي جزء الرمز من صورة العمران: وهي ذروة السلطان الروحي في دوره في صورة العمران) والتربية (وهي أساسا دينية في عصره رغم أنه أشار إلى العقلي منها أي جزء الرمز من مادة العمران: وهي ذروة السلطان الروحي في دوره في مادة العمران).

وهل يعني ذلك أن ابن تيمية يرى أنه لا دور للبعدين الماديين أعني الرزق المادي والعصبية العضوية؟

و طبعا لو كان الأمر كذلك لتعذر عليهما تشخيص الداء بالصورة العلمية التي لا غبار عليها بل ولما أمكن أن نجد عند كليهما ما يفيد العكس تماما[102] ؟ إنما السبب والله أعلم هو أن كلا المفكرين ركز على ما تصوره أصل الأدواء واعتبر الوجه الثاني تابعا له ثم اعتمد حل سد الذرائع بإلغاء الأصل الذي خلط مع الداء المتفرع عنه:

فابن تيمية تصور الوجه الحيوي تابعا للوجه الرمزي وظن أن علاج داء هذا الوجه كاف لعلاج داء ذاك الوجه وبمنطق سد الذرائع ألغى دور الرمز لأنه كان مصدر الداء الذي كانت الأمة تعاني منه: **الرمز العلمي والرمز الفني أو الوجداني**.

وابن خلدون تصور الوجه الرمزي تابعا للوجه الحيوي فظن أن علاج داء هذا الوجه كاف لعلاج داء ذاك الوجه وبمنطق سد الذرائع ألغى دور الرمز كذلك، لأنه مصدر الداء الذي كانت الأمة تعاني منه: **الثورات الصوفية والمثاليات الفلسفية وإهمال الفاعلية الحقيقية التي هي عنده العصبية والصراع على الرزق.**

لكن العلاقة بين الصنفين الحيوي والرمزي من اللواحم تجعل داء كل واحد منهما ليس هو إلا الإفراط في استعمال سر قوة الثاني[103]. وذلك هو السر الذي يفهمنا العلاقة بين الغايات والأدوات في العمران البشري كما سنبينه. فستتبين لنا هذه الحقيقة بمجرد أن نفهم طبيعة فعل اللحمِ كما حددته نظرية القرآن المتناسقة في اللواحم فندرك عندئذ كيف أن أدواء اللَّحْم مصدرها عدم التوازن بين اللواحم الحيوية واللواحم الرمزية كما هي الحال في فعل المزاج أيا كانت مكوناته. لذلك فلا بد أن نقدم البحث في اللَّحْم نفسه كيف يحصل ليكون مؤثرا من حيث هو استعمال لمزاج مؤلف من اللواحم بصنفيها تصل بين منفصلات عضويا ورمزيا فتلحمها لحما يجعل الأحياز التي توجد فيها وسطا ذا مجالات شبيهة بالمجالات المغناطيسية التي تحقق التجاذب والتدافع بينها في علاقاتها التي هي نسيج العمران. وهذه العلاقات مدارها ورهانها هو تعاون الناس بالفواعل القيمية وتنافسهم عليها.

نقدم هذه المعادلات بمنطق تشريحي دون أن نعني أن البسيط متقدم على المركب والجزئي على الكلي بل العكس تماما هو القصد. وما الترتيب هنا إلا ترتيب منهجي. لذلك فينبغي أن يفهم القارئ أن آخر هذه المعادلات في التحليل هي الأولى في الوجود أي إنها هي المعادلة الأساسية التي لا تُفهم بقية المعادلات إلا بها. فالترتيب الوجودي هو عكس الترتيب التحليلي في علاجنا. فمن بداية تحليلنا إلى غايته يكون المتقدم فيه دائما مشروطا بكل المراحل الواردة بعده لأن بداية الترتيب الوجودي هي غاية الترتيب التحليلي.

وتنقسم المعادلات إلى جنسين لكل منهما صنفان فعلي يخضع له كيان الإنسان العضوي خاصة ورمزي يخضع له كيانه النفسي خاصة مع تداخل بين الصنفين للتداخل بين الكيانين (دون قدرة لتحديد النقطة الفاصلة في الجوار بينهما بل لعل كلا منهما نافذ في الآخر إلى غايته فيكون العضوي تكثف النفسي والنفسي تشفف العضوي فلا يختلفان إلا بغلبة الكثيف على أحدهما والشفيف على ثانيهما[104]). لذلك فالمقابلة بين النفسي والعضوي وبين الفعلي والرمزي ليست مقابلة دقيقة بما يكفي وإنما هي لمجرد الإشارة إلى الوجه الغالب على الأمر المقصود أعني الفعلي ذا العلاقة بقانون الضرورة والرمزي ذا العلاقة بقانون الحرية. فتكون المعادلات على النحو التالي:

المعادلة المباشرة: أو ما كان الإنسان به لا يختلف عن الحيوان لو كان مقصورا عليه:

* الشروط المباشرة لقيام الإنسان من حيث هو كيان عضوي بدني[105] وفروعها هي[106]: علاقة الفرد[107] بالطبيعة من حيث هي مصدر غذاء ووسط وجود عيني وعلاقة الفرد بالفرد من النوع من حيث هو مصدر تواصل حياة

النوع وعلاقة وجود وسلطان الغذاء وهو متناسب معه عكسيا: أي إن سلطانه مصدره الجوع الغذائي وسلطان التواصل الجنسي وهو متناسب معه عكسيا لكون سلطانه مصدره الجوع الجنسي.

* الشروط المباشرة لقيام الإنسان من حيث هو كيان نفسي[108] وهو علة امتناع تصور القيام الأول مقصورا على ما يمكن أن يكون عليه عند الحيوان وفروعها هي: علاقة الفرد بالطبيعة من حيث هي مصدر مدركات معنوية ووسط وجود ذهني وعلاقة الفرد بالنوع من حيث هو مصدر تواصل معنوي ووسط وجود وسلطان المعلومة متناسب معها عكسيا وهو مصدر الخرافة وسلطان التواصل المعنوي متناسب معها عكسيا وهو مصدر الثرثرة.

علل المضاعفة في المعادلة الأساسية أو علل تكون المعادلة اللامباشرة[109]: وتعود إلى ما يختلف به الإنسان عن الحيوان وسره أثر هذا المستوى الثاني في المستوى الأول من المعادلة المباشرة فضلا عن الأمور التالية:

الأمر الأول: الأفراد يتنافسون على الغذاء وعلى الجنس فينتج عن ذلك أن الغذاء لن يبقى صلة مباشرة بين الفرد والطبيعة بل لا بد فيه من توسط علاقة التنافس عليه وأن علاقة الجنس لن تكون علاقة مباشرة بين فردين بل لا بد فيها من توسط علاقة التنافس عليه.

الأمر الثاني: الأفراد يختلفون في المعلومة والتواصل حولها فينتج عن ذلك أن المعلومة لن تبقى صلة مباشرة بين الفرد والطبيعة بل لا بد فيها من توسط الاختلاف حولها وأن علاقة التواصل المعلوماتي لن تبقى علاقة مباشرة بين فردين بل لا بد فيها من توسط علاقة التنافس عليها.

الأمر الثالث: أن سلطان الغذاء وسلطان الجنس علتهما إما طبيعية (غياب سد الحاجة) أو اجتماعية (التنافس عليهما) فينتج عن ذلك الانتقال من الغذاء إلى الرزق ومن الجنس إلى الذوق (نسبة الذوق إلى الجنس هي نسبة الرزق إلى الغذاء: كلاهما رصيد من نسبته).

الأمر الرابع: أن سلطان المعلومة وسلطان التواصل المعلوماتي علتهما إما طبيعية (عدم سد الحاجة) أو اجتماعية (التنافس عليهما) فينتج عن ذلك الانتقال إلى النظر والعمل (نسبة العمل إلى التواصل المعلوماتي هي نسبة النظر إلى المعلومة: كلاهما رصيدٌ من نسبته).

الأمر الأخير: وبمجموع ذلك تتكون المعادلة اللامباشرة بين الرزق والذوق وبين النظر والعمل ولكل منهما سلطانه ثم وحدة المعادلة في الحالتين فنحصل على: **الشروط غير المباشرة لشروط قيام الإنسان بصنفيها أي شروط قيامه من حيث هو كيان عضوي ومن حيث هو كيان نفسي.**

* الشروط غير المباشرة[110] لقيام الإنسان من حيث هو كيان عضوي

وهذه الشروط هي أصل الفواعل القيمية الحيوية أعني مقومات الحياة الإنسانية التي وصفها ابن خلدون بكونها حب التأله وعنه تتفرع الفواعل التالية:

الرزق وهو جملة القيم المادية التي هي أساس القدرة في العمران.

والذوق وهو جملة القيم المعنوية التي هي أساس الإرادة في العمران.

وسلطان الرزق وهو متناسب معه طرديا وهو التعبير عن القدرة.

وسلطان الذوق وهو متناسب معه طرديا وهو التعبير عن الإرادة.

وعند التدقيق نكتشف أمرا عجبا. فالشروط اللامباشرة تبدو في الأصل علاجا لأدواء الشروط المباشرة. ذلك أن الرزق ليس هو إلّا أداة التحرر من سلطان الغذاء على الإنسان (الخوف من الجوع هو الذي يولد كنزه وهو الرزق) والذوق ليس هو إلا أداة التحرر من سلطان الجنس (العلاقة نفسها فالخوف من الجوع يولد كنزه وهو الذوق)[111]. لكن سرعان ما يتولد عن الرزق والذوق سلطانان فيصبح طغيانهما أقوى من طغيان سلطاني الغذاء والجنس لأنهما يتحولان إلى سلطان مطلق على الناس بالسلطان على سلطان الغذاء وسلطان الجنس. و الأمر

نفسه بالنسبة إلى سلطان المعلومة وسلطان التواصل المعلوماتي فسلطان النظر وسلطان العمل يحولانهما إلى سلطان مطلق يطغى على الناس بالسلطان على سلطان المعلومة وسلطان التواصل المعلوماتي.

والعلة هي أن سلطان الرزق ذاتي له وهو غير السلطان الزماني بل هو غالبا ما يستتبعه وسلطان الذوق ذاتي له وهو غير السلطان الروحاني بل هو غالبا ما يستتبعه. والمفروض أن يكون السلطان الزماني سلطانا على سلطان الرزق والسلطان الروحاني سلطانا على سلطان الذوق. لكن الحاصل هو في الأغلب العكس. ويصلان في النهاية إلى حل وسط وتواطؤ تكون الجماعة ضحيته دائما. لكن الأهم هو أن سيطرة أي منهما على العلاقة داء وقل أن تنجو الجماعات من أحدهما بل وربما منهما كليهما. فإذا سيطر سلطان الرزق والذوق على السلطانين الآخرين صار القانون هو السيلان الأبدي للإنتاج المادي والرمزي وإذا حصل العكس صار القانون الجمود الأبدي للحياة.

ولذلك فإنه ينبغي أن نبحث في ما يميز النوعين من السلطان وكيف يتواطئان فيصبحان مصدر كل تحريف وجاهلية: **سورة آل عمران**. لذلك فالسلطان المباشر في الرزق وفي الذوق مختص بهما ويمكن أن يخرج عنهما لكنه عندئذ يعتبر معتديا والسلطان غير المباشر عليهما من طبيعة سياسية وروحية وهو إذ يتدخل في السلطان المباشر يعتبر معتديا. وبتوسط هذين العدوانين على الناس في المستويين يتحقق سلطان الطغيان على العالم : **وتلك هي بداية العولمة وغايتها**.

لكن الدين يحرر الإنسان من هذا الوهم وهم السلطان المطلق بتذكيره بصاحب السلطان المطلق الوحيد: **الله جل جلاله**. السلطان المطلق الإلهي ليس نموذجا للسلطان المطلق الإنساني فيكون مصدرًا أو موردًا لما يزعمه الدجالون نظرية الطاغية الشرقي بل هو المحرر من الطغيان والحائل دونه عند من يحسن قراءة القرآن وكذلك محاكمته المطلقة يوم الدين: فهي ليست نموذجا لما ينبغي أن

يكون عليه حكم الإنسان بل هي نموذج لما ينبغي ألا يتصور الإنسان نفسه قادرا عليه. الله وحده يحق له أن يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء. أما الإنسان فحكمه في الإنسان هو ما يقبل أن يحاكم به من الإنسان: المساواة المطلقة بين الحاكم والمحكوم لأن الجميع سواء أمام الحاكم المطلق.

* الشروط غير المباشرة[112] لقيام الإنسان من حيث هو كيان نفسي:

وتعود هذه الشروط إلى أصل الفواعل القيمية الرمزية أعني مقومات الوجود الذي يتميز به الإنسان، المقومات التي تجعل الإنسان كائنا متعاليا على الحياة ومتصلا بالوجود المطلق سواء كان ذلك واعيا أو غير واع وهو ما يطلق عليه القرآن الكريم الدين الفطري الذي حددته آيتا الميثاق 172-173 في الأعراف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ؟﴾.

ومن هذا الأصل تنبع الفروع التالية:

النظر في المعاني شرط التعالي المعرفي

والعمل بالمعاني شرط التعالي الوجودي

وسلطان النظر متناسب معه طرديا التعبير عن التعالي المعرفي

وسلطان العمل متناسب معه طرديا التعبير عن التعالي الوجودي.

وللنظر والعمل دور أداتي من أجل الغذاء وسلطانه والجنس وسلطانه دون أن ينفي ذلك ما لهما بذاتهما من وجود فعلي يكونان فيه غاية ذاتهما وغاية أصلهما الذي هو المعنى والتواصل المعنوي وسلطانهما. وهما في الذوق الغذائي وسلطانه

أداتان منتجتان وفي الذوق الجنسي وسلطانه أداتان لتحصيل المتعة وليستا منتجتين لمادة الذوق الجنسي لأن تحصيل مادة الذوق الجنسي تابعة لتحصيل مادة الذوق الغذائي (ثروة الرجل هي التي تمكنه من الحصول على المرأة والسلطان عليها وثورة المرأة هي التي تمكنها من الحصول على الرجل والسلطان عليه). وإذن فالنظر والعمل يستمدان وجههما الخالص من الذوق الجنسي وليس من الذوق الغذائي ووجههما الأداتي من الذوق الغذائي وليس من الذوق الجنسي. لكن لما كان الغذاء جزءا من الجنس بات بالوسع أن نعتبرهما أداة للذوق الجنسي غير مباشرة.

الشروط الجامعة لكل المعادلات مباشرة كانت أو غير مباشرة:

وهذه المعادلة الشاملة تمثل المفتاح الذي يمكن من إدراك طبيعة الماوراء المطلق لكل قضايا الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية. إنها معادلة الجسور الواصلة بين العضوي والرمزي عند الاقتصار على التاريخ الإنساني من منطلق فلسفة التاريخ أو الجسور الواصلة بين الطبيعي والخلقي عند الكلام على تاريخ العالم من منطلق فلسفة الدين أو الجسور الواصلة بين الخلقي والأمري عند الكلام عليهما من منطلق الصفات الفعلية للذات الإلهية. فما الذي يجعل الحيوي يتحول إلى رمزي والرمزي إلى حيوي: كيف تحصل القفزة النوعية بين الحياة اللاواعية والحياة الواعية وكيف تتواصلان ؟ وما الذي يجعل الطبيعي يصبح حيويا والحيوي يصبح طبيعيا: كيف تحصل القفزة النوعية بين قوانين الطبيعة الجامدة و قوانين الطبيعة الحية وكيف تتواصلان؟ وأخيرا كيف نفهم العلاقة بين ما يجري في عالم الخَلْق وما يجري في عالم الأَمْر؟

تلك هي الأسئلة التي تطرحها المعادلة الشاملة والتي يمكن أن نقول إنها معادلة الغيب الحاكم في معادلات الشهادة ومن ثم فهو المحجوب المطلق على كل علم[113]. فلا يمكن لأي إنسان أن يجيب عن هذه الأسئلة المحيرة رغم كون الإنسان لا يحيا من دون أجوبة افتراضية عليها: **والجواب عنها مسألة افتراضية عقلا وإيمانية نقلا وليست مسألة علمية في أي من الحالتين**. فليس الدين إلا الجواب الإيماني عن هذه الأسئلة ذات الأصل الواحد الذي هو السؤال الأخير والفروع الأربعة التي تنشأ من كون السؤالين الأولين كلاهما مضاعف لأنه ذو اتجاهين من العضوي إلى الرمزي والعكس ومن الطبيعي إلى الحيوي والعكس. أما الأصل فلا يتضاعف لأن الله مفروض متحد الصفات عند الموحدين فخلقه وأمره شيء واحد حتى وإن بدوا لنا مختلفين فنميز بين

الضرورة والحرية وبين التسخير والتكليف وهذا هو السر المطلق الذي يجعل العقل من حيث هو نهى ولب جوهره الحيرة الوجودية التي هي عين الإيمان.

وسنكتفي بتحليل مثال واحد من هذه المعادلات المعقدة من منطلق إيماني بما يخصها في المعادلة الشاملة التي هي من الغيب[114]. سنختار البعد القاعدي منها أعني علاقة المعادلة المباشرة الأولى بالمعادلة اللامباشرة الأولى. فكيف نفهم علاقة الرزق بالذوق في مستواها الحيوي؟ إنه لا يتكون من غير علاقة الغذاء بالجنس لما يتضمنانه من تجاوز لحاجات الفرد الإنساني. فقد يتصور البعض أن الشهوة والذوق الغذائيين يتعلقان بقيام الفرد مقصورين عليه. لكن ذلك لو صح لكانت علاقتهما بالشهوة والذوق الجنسيين منعدمة للظن بأنهما يتعلقان بقيام النوع مقصورين عليه. ولما كان قيام النوع مشروطا بتوالي الأجيال فإن قيام الفرد من مقوماته إذ هو مقوم حلقات الأجيال. فيكون ما يقوم به الفرد وما يقوم به النوع مترابطين ولا يفصل بينهما إلا المباشرة وعدمها.

فالشهوة والذوق الغذائيان دورهما مباشر في قيام الفرد وفيهما يبدو الفرد آخذا من الطبيعة ولا نرى دور الناقل منها إلى النوع لدور الشهوة والذوق الغذائيين غير المباشر في قيام النوع. والشهوة والذوق الجنسيان دورهما مباشر في النوع ودورهما غير مباشر في الفرد وفيهما يكون الفرد معطيا للنوع لا آخذا من الطبيعة. لكن النوع يرد له ما أعطاه الجيل السابق بما ورثه منه من قوة بفضل الشوق والذوق الغذائيين وبفضل الشوق والذوق الجنسيين اللذين يقويان شهوة الأكل. فلكأن الأجيال تستمد من الطبيعة لتعطي إلى الحياة وتستمد من الحياة لتعطي إلى الطبيعة. فتكون الأفراد وسائط بين العالمين الطبيعي والحيوي بتوسط المؤسسات الاجتماعية التي تنظم الشوق والذوق الغذائيين والشوق والذوق الجنسيين.

ويكون الجنس في خدمة النوع مرتين بالغذاء الذي جمعه في أبدان الأشخاص وبالنسل الذي يواصله بفضل أجهزتهم الوراثية. وفي الحالتين يكون جزاء الأشخاص هو اللذة التي يحصلون عليها في الشهوتين والذوقين وليس الوعي في جوهره إلا الشعور باللذة والألم و لا يكون ما يصحب ذلك من إدراك معرفي مجرد تابع لهما وهو لا يصبح ذاتي القيام إلا عندما يصبح هو بدوره لذة فيكون عبادة[115]. والجامع بين الشهوتين والذوقين في مستواهما الرمزي هو النسبة بين الذوقين العضوي والرمزي أو المادي والروحي. وتلك هي الصلة بالفنون عامة والفنون الأدبية خاصة. وما المعرفة بكل درجاتها إلا من توابعهما وجزء من العبادة من حيث هي عرفان بمتعة الحياة لواهبها وصاحب الفضل فيها: الله جل وعلا.

وبذلك نستطيع فهم الدور الذي تؤديه هذه العلاقة القاعدية في العلاقة الفوقية بين المعادلتين الرمزيتين المباشرة واللامباشرة. ويكفي لذلك قياس منهجي بسيط ومؤقت مع ظاهرة مجانسة بدورها لدور الذوق الجنسي في مستوييه العضوي والنفسي. ألا يمكن أن نقيس أحكام الشهوة والذوق الجنسيين لنفهم دورهما في الوجود والإبداع الإنسانيين بدور الشهوة والذوق الغذائيين في الذوق الرزقي بمستوييه الرمزي والجمعي؟ فالنسبة بين الفنون التي تدور حول الشهوة الجنسية والشوق إلى موضوعها من حيث هي فعل عضوي غريزي انتقل من المرحلة العضوية الخالصة إلى المرحلة العضوية ذات الأبعاد الرمزية والروحية مناظر للفنون التي تدور حول الشهوة الغذائية والشوق إلى موضوعها من حيث هي فعل عضوي غريزي انتقل من المرحلة العضوية الخالصة إلى المرحلة العضوية ذات الأبعاد الرمزية والروحية.

فلو كان الشخص الإنساني يشبع حاجاته من محيطيه الطبيعي والإنساني مباشرة وبفعل طبيعي غير مصحوب بإدراك المعاني وخاليا من الوعي بها أعني

دون أن يتوسط بينه وبينهما فعلان يصح عليهما الوصف بالإدراك التقويمي بمعنييه وعيا مقوما للموضوع وحركة سعي للحاق به لكان الكلام على البعد الرمزي من هذه الصلة فاقدا للمعنى. لكن الإنسان لا بد له من الإدراك المعرفي -وهو بالجوهر إدراك تقويمي- أيا كانت درجته من مجرد الوعي الغفل بداية إلى النظرية العلمية غاية. ولا بد له من الإدراك العملي أعني من الجري وراء الشيء إلى الإمساك به لأن ما يسد حاجته لا ينال بفعل مباشر بل لا بد من تحصيله بفعل عملي يشارك فيه الفعل المعرفي أي إن الإدراك المعرفي له فيه الدور الأساسي حتى صار العلم كله من أدوات هذا الفعل الثاني بتوسط العلم بالموضوع المطلوب وبالأدوات الموصلة إليه وبأفضل الطرق لسد الحاجة. وهذه الصلة المضاعفة بمستوييها المباشر وغير المباشر هي التي تحدد كل معادلات الوجود الإنساني:

فالصلة بالمحيط الطبيعي صلة مضاعفة وهي ما يستمده منه مقومات لوجود الفرد العضوي وما يقيم فيه: وهذا هو مجال الرزق والتساكن للتعاون الذي يصبح مادة للتنافس ومن ثم للصراع والسلطان السياسي والاقتصادي وهو من أهم أغراض الإبداع الأدبي خاصة إذا أضيفت إليه علاقة المرأة بالرجل أو العكس العلاقة التي هي من مجال المستوى الثاني.

والصلة بالمحيط الإنساني صلة مضاعفة كذلك وهي ما يُستمد منه تجدد النوع وبقاؤه والإقامة معه: وهذا هو مجال الذوق والتساكن للتآنس الذي يصبح مادة للتنافس ومن ثم للصراع والسلطان الروحي والثقافي وهو أهم من الأول في كونه غرضا ومحركا للإبداع الأدبي خاصة.

فتكون العلاقة بين الرزق والذوق مباشرة أو بتوسط كل ما يتوسط لإشباعهما أو ما يحول دونه من المقومات الأساسية في ما أطلقنا عليه اسم الفواعل القيمية كما نبينه في جزئي التأسيس من المحاولة. فالجنس ليس هو في الحقيقة إلا الحاسة الجامعة في عمل واحد متناسق لكل الحواس معا في لحظة

خاطفة. لذلك فهو يمثل لذاتها الإدراكية مجتمعة لذاتها المكثفة في فعل الجنس أي الفعل المنتج للحياة ذاتها. فلا بد فيه من أساس الحواس كلها أعني اللمس بداية وغاية إلى حد تطابق التلامس التام بين الجسدين ويصحب التلامس الرؤية والشم والسمع والذوق المادي. واجتماعها مسبوق ومصحوب بالذوق الرمزي المتخيل هو الذي يوصل إلى قمة اللذة التي هي كمال الإشباع الحيوي إذا اجتمع فيه الإشباعان الجنسي والغذائي.

وبهما يحصل الإدراك فيصل ذروته التي تكون في آن روحية ومادية. وهذا الإدراك هو ذروة اللذة التي هي قمة الوعي واللاوعي مجتمعين. وليس بالصدفة أن كانت كلمة «عرف» دالة في الوقت نفسه على المعرفة والجماع معا على الأقل في اللغات السامية. وبذلك نفهم أن يكون للجنس وظيفية جوهرية في الرسالة الخاتمة في الدنيا وفي الآخرة بخلاف الرسالات التي جعلها التحريف تعتبر الجنس واللذة أمرا شيطانيا بل هي تنسب إليه ما تسميه بالخطيئة الموروثة أو السقوط: لكأن الله خلق الزوجين ثم فرض عليهما العزوبية فيكون الاتصال الجنسي عصيانا لأمره.

وبذلك يمكن حصر أغراض الجنس والغذاء والسلط التي تنتج عن تحولهما إلى أداتي سلطة هي سلطة الرزق وسلطة الذوق في شكلهما المادي والرمزي أغراضهما في الإبداع الرمزي والوجود الفعلي فنكتشف المعادلة المفتاح لفهم كل الشؤون البشرية التي يعتبرها القرآن مبدأ فاعلية الفواعل القيمية. لكنها كذلك مفتاح كل الأدواء التي يمكن أن تكون علة الفساد الذي يصيب الشأن الإنساني فيها الداء والدواء في آن. ذلك أن كل الفنون المتعلقة بالجنس والذوق تحتاج إلى الغذاء والرزق جزءا من الفنون وأدوات اقتصادية لها. وكل ما يرد في العلاقات الذوقية سببه العلاقات الرزقية: فقل ألا يكون سبب الدعارة اقتصاديا. ثم إن كل المعاني الحقيقية في الغذاء والرزق يمكن أن تصبح مجازية في الجنس والذوق والعكس بالعكس.

قضايا التشخيص والعلاج:

ولما كانت الأدواء تصيب الوظائف التي حصرناها في المعادلات المباشرة وغير المباشرة فإنها تتعين في الأعضاء التي هي الأشخاص والجماعات والمؤسسات من حيث هي عناصر متفاعلة في المجالات المغناطيسية المضمونية الخمسة المتراكبة أو اللحمة المستمدة من القيم إنتاجا وحفظا وتوزيعا ورعاية حية وتقليدية في ظرف الأحياز وينتج عن ذلك كيان فعلي يشبهه النبي بالجسد الواحد في كلامه على وحدة الأمة وطبيعة تعاونها:

في مستوى القيام المادي للكيان الجماعي: تبادل القيم بأصنافها الخمسة إنتاجا وحفظا وتوزيعا ورعاية في الواقع الفعلي لهذه العمليات رعاية في الفعل وفي الأخلاق العامة أو التقاليد ما يجعل ذلك حصول ممارسة عادية في الحياة اليومية للناس.

وفي مستوى القيام الرمزي: تلك الممارسات نفسها في الإنتاجات الإبداعية والفكرية التي تعبر عن المستوى الأول والرؤية الحية حوله في أصناف التقويم جميعا وذلك هو مستوى التشريع الأساسي الذي يعد التشريع بالمعنى القانوني أحد مفاعليه السطحية.

فكيف تنتظم القيم في الأحياز وكيف يطرأ الخلل على عملها كما تتوقعه الإجراءات في العلاج الديني والسياسي وكما يحصل فعلا وكما تتم معالجته وذلك في الأحياز التي يجري فيها التبادل والإنتاج والحفظ والتوزيع والرعاية أعني في زمان عمل المعادلات المباشرة وغير المباشرة وفي مكانهما وفي سلمهما وفي دورتهما؟ وبيِّن أن نظام عمل القيم في الأحياز هو مناط كل خلل يمكن أن يصيب وظائف العمران وأعضاءه. ولذلك فالأدواء إذا طرأت لا يمكن أن تتعلق إلا:

بطبيعة السوائل وأنواعها الموجودة في الوسط الذي هو أحياز الحركة أعني ما أشرنا إليه في المعادلات المباشرة وغير المباشرة.

أو بحركة أمواج السوائل في أحياز الحركة أعني كيفية عملها فرادى وجماعات وكيفية تفاعلها وتمازجها وتنكرها بعضها في بعض بتوسط ما يشبه الأمراض النفسية كما في العلاقة بين الغذاء والجنس أو بين الرزق والذوق إلخ..

أو بتراكب السوائل في الحيز نفسه ما قد ينتج عنه من فساد في المزاج العام لعملية تفاعل السوائل لعدم حصول المقادير المناسبة زيادة أو نقصانا.

أو بعوائق حركتها في حيز الحركة سواء كانت العوائق مادية مثل عدم سالكية الأحياز من ذاتها (مثل عدم وجود الطرقات في المكان والتواصل في الزمان لفقدان الذاكرة) أو بمفعول مانع خارجي (مثل عدم وجود شروط الأمن في النقل أو عدم وجود وسائل النقل والتواصل)

أو أخيرا بالعلاقة بين حركتها الداخلية وحركتها الخارجية أعني بين الأوساط المحدودة والوسط الكلي وهي جامعة لكل ما تقدم عليها: وهذا هو المحدد الأساسي لدور العلاقات الدولية والسياسة الخارجية في السياسية الداخلية والعكس.

والمهم أن كل العناصر السابقة سوائل متجاوزة للحدود لأنها لا تعترف في الحقيقة إلا بمبدأ واحد: ملء الفراغ حيثما وجد ككل سائل. وكل هذه الأسئلة تدور في الحقيقة حول علاقة الأدوات (الأعضاء) بالغايات (الوظائف) فيها جميعا كما تتعين في شروط تعالقها تجاورا وتداخلا وتراكبا أعني أصناف مقامها وتفاعلها في الأحياز. لكنها جميعا مضاعفة لأنها تكون إما في المستوى الحيوي أو في المستوى الرمزي منفصلين أو فيهما متمازجين بغلبة هذا أو ذاك. فإذا اعتبرنا الأدوات في نسبتها إلى الغايات بقياس مستمد من عالَم الأحياء دون القول برد العمراني إلى الإحيائي كما أسلفنا فإنها ستكون في منزلة الأعضاء بالنسبة إلى الوظائف. وهذا الرد لا خوف من حصوله لامتناعه لعلة بسيطة وهي أن الأدوات التي نقيسها

بالأعضاء وعملها الذي نقيسه بوظائف الأعضاء في العمراني تختلفان عنهما بما لهما مستوى رمزي يخلو منه عمل الوظائف العضوية[116]. لذلك كانت الأدوات والغايات في العمران البشري مضاعفة: لها مستوى فعلي ومستوى رمزي هو الأكثر فاعلية بخلاف ما يتوهم الماديون.

فلنحاول بصورة شبه نسقية حصر المشكلات التي تعترض عملية اللحم بين المنفصلات في الأحياز بفضل هذه السوائل التي هي القيم المتبادلة والتي تمثل بمفعول السيل الذي لها ما أطلقنا عليها اسم فاعلية الفواعل القيمية ووظائفها تحت العناوين التالية التي نعرضها بسرعة لنتمكن من إبراز درجات التعقيد وكيف يتم الوصل بين اللواحم التي حددتها الآية الأولى من «سورة النساء»[117] والفواعل القيمية الخمسة التي حددتها «سورة يوسف» في أحياز تحددها الفواعل من حيث هي السائل اللاحم بين الأفراد والجماعات في الأحياز. لكننا لا نزعم علاجها العلاج المستوفي: فكل منها يقتضي أن نخصص له جزءا كاملا لو حاولنا البحث في أساسياته فضلا عن جزئياته (إن مكن العمر من إنجازه إن شاء الله).

المشكل الأول هو التصوير المحيط أو المحتوِي: تصوير الأحياز للسوائل

كيف يتشكل هذا المجال المغناطيسي المخمس أو الفضاء العمراني فيصور ما يحتويه من قيم تدور فيه وتتفاعل، أي القيم الخمس؟ وما الذي يجعل ذلك يحصل ويدور فيكون المعين الحي الجاري في الوجود الجمعي جريانا هو عين الحياة الروحية والمادية للجماعة ومن ثم فهو أمر لا يقبل أن يفصل فيه هذا المعنى المقدس عن الفعل السياسي والتربوي من حيث هما عملية التصوير التي ينبغي أن تكون خاضعة لـ «برهان ربي» بمصطلح «سورة يوسف» أو «للرقيب الإلهي» بمصطلح «سورة النساء»؟ فكيف ينظم العمران ذلك دينيا (الاستراتيجية القرآنية) وسياسيا (السياسة المحمدية)؟

المشكل الثاني هو التصوير المحاط أو المحتوى:
تصوير السيول للأحياز

كيف يتفاعل المادي والرمزي في الدورتين العمودية والأفقية بمقتضى المعادلات المباشرة واللامباشرة التي حددنا؟ كيف يتفاعل البعدان الرمزي والمادي من كل نوع من أنواع القيم ليملآ الأحياز فتصبح مجالات قوى من جنس المجال المغناطيسي الذي يحقق اللحام بين الأفراد والجماعات وتصبح الأمة نسيجا متحدا من هذه السوائل المتشكلة في الأحياز أو المشكلة لها بمنطقها؟ فالأحياز ليست حجوما خالية ذات شكل مسبق تملؤها القيم دون أن يكون لحيثيات الملء تأثير على شكل الحيز كما تملأ السوائل أي ظرف ثابت الشكل بل إن الظرف يتحدد شكله بدينامية ما فيه من السوائل فيكون له شكل تتقاسم فعل تشكيله هذه السوائل القيمية المتداخلة فيه بأفعالها المتداخلة. وكيف ينظم العمران ذلك دينيا (الاستراتيجية القرآنية) وسياسيا (السياسة المحمدية)؟

المشكل الثالث هو مشكل السوائل:
الفواعل القيمية سوائل متنافذة

القيم التي يتبادلها الناس فينتجونها ويحفظونها ويوزعونها ويجددونها تمثل السوائل التي تملأ الأحياز وهي إذن مادة الوجود العمراني ليس بمعنى المادة المقابلة للصورة في المصطلح الفلسفي بل بمعنى المدد بالمصطلح القرآني. فكيف تصبح هذه الفواعل القيمية (التي حددنا معادلاتها) كالسائل الدموي الواحد لكأنها لا تخضع لمبدأ عدم تحول الجواهر (هي ليست جواهر) لتحولها بعضها إلى بعض إما بذاتها بفضل ما تكون عليه في المستوى المادي والحيوي أو في المستوى النفسي والذهني أوفي المستوى الرمزي للقيم المادية (العملة) أو المعنوية (اللغة).كيف تنقلب القيم بعضها إلى البعض فتتداخل أو كيف يحصل

التعاوض بينها بتوسط البعد الرمزي الواعي منها في السلوك الواعي كما في التبادل الاقتصادي وبتوسط البعد الرمزي اللاواعي في السلوك اللاواعي كما في التبادل العضوي أو النفسي؟ وكيف ينظم العمران ذلك دينيا (الاستراتيجية القرآنية) وسياسيا (السياسة المحمدية)؟

المشكل الرابع هو مشكل القانون الأسمى: تبادل الطبائع بين القانونين

كيف لا تبقى فاعلية القانون الطبيعي طبيعية خالصة ؟ وكيف لا تبقى فاعلية القانون الخلقي خلقية خالصة ؟ كيف يصبح الطبيعي خلقيا بالتدريج «فيتأرخن» الطبيعي؟ وكيف يصبح الخلقي طبيعيا بالتدريج «فيتطبعن» التاريخي؟ فالحيز الطبيعي أو «المكاني الزماني» لا يبقى طبيعيا بل هو يصبح حيزا جغرافيا تاريخيا. والحيز التاريخي أو «السلمي الدوري» لا يبقى تاريخيا بل هو يصبح وكأنه مكان وزمان من صنع الإنسان، إذ تصبح المسافة بين الطبقات والفئات من حيث هي منازل تقاس كما يقاس المكان ويتبعها شيء من التعتيق الطبقي والفئوي فيقاس بالزمان ويتدخل هذا المكان والزمان الاصطناعيان في دورة التبادل أكثر مما يتدخل منطق تقسيم العمل التقني ؟

وبذلك تتضاعف الأطر التي يتحقق فيها المجال المغناطيسي القيمي فيجعل دوران الفواعل القيمية في العمران في أحيازه الخمسة أشبه بمجالات مغناطيسية موحدة للجماعة لأن اللواحم تشبه شبكة من الخيوط الخفية التي تصل المنفصلات لتكون حوامل للسوائل التي تمثلها الفواعل القيمية. كيف يصبح المكان جغرافيا؟ وكيف يصبح الزمان تاريخا؟ وكيف يصبح توزيع الأعمال والوظائف سلما؟ وكيف تصبح الدورة المادية عملية مؤسسية ذات وسيط رمزي هو العملة؟ وكيف تصبح الدورة الرمزية ذات وسيط مادي هو «الدوال» الحاملة للمدلولات أعني

كل حوامل التواصل بين الناس؟ وكيف ينظم العمران ذلك دينيا (الاستراتيجية القرآنية) وسياسيا (السياسة المحمدية)؟

المشكل الأخير هو مَسْألةُ الأحياز: العلاقة بين الدورتين الحيوية والرمزية

كيف نفهم العلاقة بين الدورتين المادية والرمزية بوجهيهما الأفقي والعمودي دورتي الفواعل القيمية التي استخرجنا معادلاتها المباشرة وغير المباشرة وكيف تتقدم زمانيا هذه في الأذهان ثم تتأخر في الأعيان؟ أي لم كانت الكلية المعرفية متقدمة زمانيا على الكلية العينية لكنها تبقى محصورة في الأذهان إلى أن تصبح أدوات التواصل محققه لها في الأعيان فيتطابق الأمران أي إن عولمة الأعيان تطابق عولمة الأذهان؟ وهذا المشكل هو أصل المشكلات المتقدمة عليه جميعا لأنه بفضل العلاقة بين الدورتين المادية والرمزية يصلنا مباشرة بالعلاقة بين الديني والسياسي وبصورة أدق يطلعنا على العلاقة الجوهرية بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرءانيتين. ذلك أن الدورة الرمزية ما كان يمكن لها أن تتمازج مع الدورة الحيوية لو لم يكن المستوى الذي اعتبرناه في الأذهان مشروطا بمستوى في الأعيان الغائبة متعال عليه وعلى مستوى الأعيان الشاهدة.

فلا يوجد عمران إنساني يكتفي بالدورتين العمودية بينه وبين العالم والأفقية بينه وبين غيره من البشر بل لا بد أن يضيف إليهما أساسا وجوديا تكون كثافة وجوده بمقدار إيمانه بوجوده: **إنه الدورة العمودية الفوقية بالمقابل مع الدورة العمودية التحتية إن صح التعبير**. وهذه الدورة هي دورة عقدية بين الإنسان وما وراء العالم أعني العلاقة بالخالق عقدا شرطا في النظر والاجتهاد وشرعا شرطا في العمل والجهاد مع أصل وحدتهما وأصل تفاعلهما أعني الذوقين الغذائي والجنسي وما ينتج عنهما من المعادلات المباشرة وغير المباشرة التي حددناها

هنا. فكيف ينظم العمران ذلك دينيا (الاستراتيجية القرآنية) وسياسيا (السياسة المحمدية)؟ وفي ختام كلامنا عن هذه القضية الأولى من المسألة الثانية ينبغي ألا ننزعج كثيرا من استعمال بعض المصطلحات الطبيعية والعضوية للكلام على العمران والتاريخ وذلك لعلتين:

أولا: لأننا نحافظ على الفارق ونحدده بدقة وهو أساسا دور البعد الرمزي من كل الوظائف والأعضاء التي ننسبها إلى العمران والتي لا يكاد يؤدي دورا يذكر في الظاهرات الحية (في حدود الشاهد لأننا لا نرجم بالغيب في ما يتعلق بما يتجاوز الشاهد).

ثانيا: لأن الاستراتيجية والسياسة اللتين ندرسهما يستعملان هذه المصطلحات.فنص الآية يتكلم عن الأرحام وهو مصطلح عضوي والنبي صلى الله عليه وسلم يقارن علاقة المؤمنين العقدية أو التراحم والتوادد بعلاقة الأعضاء في الجسد الواحد.

ورغم أن قوانين التاريخ الخلقي مختلفة عن قوانين التاريخ الطبيعي فإنه لا مانع من اعتبار النسبتين متماثلتين في المستويين رغم أن حَدَّيْ كُلٍّ منهما مختلفان. ذلك أننا نلحظ سواء في عالم الكائنات الحية أو في عالم الظاهرات التاريخية أن نسبة العضو إلى الوظيفة تتحد مع نسبة المؤسسة إلى الوظيفة كلتاهما تشترك في نسبة المتغير والفاني إلى الثابت والباقي: الوظيفة هي التي تبدع المؤسسة في المدى البعيد حتى وإن كان للمؤسسة دور تشكيل الوظيفة ظرفيا. فمن أدنى سلم الظاهرات الحية إلى أسماها إن صح الترتيب التصاعدي بينها بمقياس التعقيد نلحظ أن الوظائف تبقى واحدة على المؤديات المعلومة والأعضاء تتغير على الأقل تغيرا أسرع إن سلمنا بأن الوظائف نفسها متغيرة وإن ببطء.

وكذلك يمكن القول بالنسبة إلى الظاهرات الحضارية. فمن أدناها إلى أسماها بالاحتراز والمقياس نفسيهما نلحظ أن الوظائف تبقى واحدة أو أكثر ثباتا

والأعضاء تتغير أو أكثر تغيرا. وحتى يكون الكلام واضحا فمن المفروغ منه أن المجتمعات البدائية ليس لها مؤسسات الدولة الحديثة لكنها مع ذلك لا تخلو من أي وظيفة من وظائف الدولة الخمس أعني:

وظيفة الإنتاج المادي

وظيفة سلطانه

وظيفة الإنتاج الرمزي

وظيفة سلطانه

وظيفة السلطان الأسمى من السلطانين أعني ما يمكن أن يوازي الدولة الجامعة بين السلطانين الزماني والروحاني ممثلة في سلطة أعيان القبيلة وينقسمون عادة إلى سادة القوم وكهانها أعني ما يناظر صنفي ولاية الأمر عند المسلمين (الأمراء والعلماء) والنخبتين المضاعفتين في عصرنا أي نخبة السياسة والاقتصاد (السلطان الزماني) ونخبة التربية والثقافة (السلطان الروحاني).

فما الذي يفسد إذن فيحتاج إلى الإصلاح المستمر والتجدد الدائم إذا كانت الوظائف واحدة على مر العصور والدهور في عالمي الأحياء والحضارات وكانت هذه الوظائف لا تفسد من ذاتها بل قد تتعطل بمفعول ما يطرأ على الأعضاء من فساد أو من قصور بسبب عدم التغير المناسب لأداء أعيان المؤسسات المحلية لكليات الوظائف الكونية ؟ إنه: **الأدوات أعني المؤسسات والقائمين عليها بالتناوب**. فهذان الأمران يناظران دور الأعضاء وتوالي الأجيال في عَالَم الأحياء. فمن دون تداول الأجيال وتطور الأعضاء لا نفهم ما يجري في الوظائف العضوية ومن دون التناوب على السلطات وتطور المؤسسات لا يمكن أن نفهم ما يجري في الوظائف الحضارية. وكل من قرأ القرآن يعلم أن هاتين العلتين من ثوابت تفسيره لما يطرأ على الشأن الإنساني من خلل:

فمبدأ نسبة الفساد إلى القائمين على المؤسسات الروحية والزمانية من مبادئه الأساسية التي يرجع إليها ما يحل بالأمم من نكبات سواء رمز إلى هؤلاء القائمين بالمترفين[118] أو بالسُّلط الروحية والزمانية كما في آل عمران ليشرح مفهوم التحريف[119] المؤدي إلى هذه النكبات.

ومبدأ التداول فضلا عن كونه من نتائج المبدأ الأول عندما يصبح الاستبدال الكرهي الحل الوحيد فإنه من مبادئ القرآن الأساسية كما أسلفنا في الجزء الأول عند الكلام على الاستخلاف والاستبدال حتى وإن كان ذلك متصلا بما هو أرقى من تداول الأجيال والأعضاء في عالم الأحياء ومن تداول الأجيال والمؤسسات في عالم الحضارات[120].

القضية الثانية من المسألة الثانية :
الشكل "السُّلّمي-الدوري"[121]

ليست القضية الثانية إلا قضية العلاج الذي وصفه القرآن الكريم للشكل «السلمي-الدوري» الذي تؤدي اللواحم بمقتضاه وظائفها بمعايير يحكمها محددات العصبية والعقد[122] ممثلين للتداخل بين اللواحم الحيوية واللواحم الرمزية في بنية العمران الإنساني من حيث هو استخلاف. وإذن فهي تتعلق بالترجمة المؤسسية الدينية والسياسية للتفاعل بين وجهي اللاحمة الحيوي منهما والرمزي أعني نظرية العصبية (فعل الحيوي في الرمزي من اللحمة) ونظرية العقد (فعل الرمزي في الحيوي من اللحمة) النظريتين القرآنيتين اللتين حاول ابن خلدون صوغهما صوغا علميا وتقدم عليه ابن تيمية في محاولة صوغهما صوغا كلاميا والحاصل الفعلي في تاريخ الشرعيات بمقتضى القيم الخمس.

إن القضية الثانية من المسألة الثانية هي إذن الترجمة المؤسسية الروحية والزمانية للقضية الأولى منها. وقد نظرنا فيها من منطلق مستوييها الحيوي والرمزي. وتلك هي العلة في ترديد السؤال نفسه بعد كل مشكل من المشكلات التي انتهينا إليها في كلامنا على القضية الأولى من هذه المسألة: كيف ينظم العمران ذلك دينيا (الاستراتيجية القرآنية) وسياسيا (السياسة المحمدية)؟.

فسؤال «كيف ينظم العمران دينيا وسياسيا» يعني الكلام في العلاج المؤسسي الذي هو من صنع الإنسان أو إن شئنا ما هو من شرائعه بالمعنى الشامل لكلمة شرائع. وكون السؤال واحدا لا يعني أن الجواب عنه في غاية عرض

المشكلات الخمس المختلفة أنها نفس المشكل بل يعني أن منظومة علاجها هي منظومة القضايا التي تعالجها الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية في الرسالة الإسلامية. فكيف يمكن تحديد علاقة المستويين المباشر وغير المباشر والتأثير المتبادل بينهما في العمران البشري والتاريخ الإنساني؟ **تلك هي مسألة العلاقة بين الدين والسياسة أو بين سلطان الغايات (الدين) وسلطان الأدوات (السياسة) فيهما**[123].

إن موضوع الدين هو بالتحديد هذان المستويان من حيث غاياتهما ومعاييرهما من منظور حَكَم مطلق النزاهة يؤمن الإنسان بوجوده ليس بوصفه حَكما فحسب بل وينسب إليه وجود المستويين وحدّيهما أعني علاقة الإنسان بالعالم المباشرة وبتوسط علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة غيره من الناس بالعالم. وموضوع السياسة هو كذلك هذان المستويان ولكن من حيث أدواتهما وتطبيق معاييرهما سواء كانت هذه المعايير دينية أو عقلية. والمعلوم أن المعايير الدينية عندما تكون سوية وغير محرفة فإنها تتضمن المعايير العقلية وزيادة. كما أن المعايير العقلية تسعى إلى مثال أعلى لن تجده إلا في المعايير الدينية السوية لأن شرطها مثال الحَكَم مطلق النزاهة.

ومشكل المشكلات في الدين تحديدا للغايات ووصفا للمعايير وفي السياسة تحديدا للأدوات وتحقيقا للمعايير هو امتناع حصول أي منهما من دون الآخر رغم كونهما في تنافس دائم وتنافسهما من جنس تنافس الغاية والوسيلة وبصورة أدق من جنس التنافس بين صاحب الغاية وصاحب الوسيلة. وعلاج هذا المشكل هو عينه علاج العلاقة بين الشروط المباشرة والشروط غير المباشرة من وجود الإنسان العضوي والنفسي. وذلك هو المشكل الذي يتمثل علاجه في إبداع وسيطين بين نوعي الشروط أحدهما ينطلق من الشروط المباشرة والثاني من الشروط اللامباشرة لعلاج العلاقة من المدخلين اقتصارا على مستوى

السلطان في كلا المستويين فنحصل على المعادلة التالية التي هي مجال عمل الدين والسياسة المتلازمين تلازما يبقى موجودا حتى عند نفاته الذين يضطرون حينئذ إلى مقدسات زائفة يتصورونها بديلا من المقدسات الدينية[124]:

سلطان الغذاء وسلطان الجنس وسلطان المعنى وسلطان التواصل المعنوي وأصل هذه السلاطين المباشرة أو القيام العضوي والنفسي للفرد.

سلطان الرزق وسلطان الذوق وسلطان النظر وسلطان العلم وأصل هذه السلاطين اللامباشرة أو القيام العضوي والنفسي للجماعة.

تأثر الجماعة بالفرد أو دور الفرد في حركية الجماعة وهو سلطانه عليها علما بأنه ملتقى المفاعيل التي تحصل في العنصرين السابقين أعني السلطانين اللذين يحددهما الغذاء والجنس مباشرة والرزق والذوق بصورة غير مباشرة.

تأثر الفرد بالجماعة أو دور الجماعة في حركية الفرد وهو سلطانها عليه علما بأن الجماعة من حيث هي ما بين الأفراد من علاقات وتبادلات هي هذه السلاطين بمستوييها المباشر وغير المباشر أعني الغذاء والجنس والرزق والذوق وقد اتحدت في مجال سائل شبه مغناطيسي يسبح فيه الجميع.

السلطان المطلق من المنظور الديني والسياسي متحدين أو منفصلين وهو في آن انتظام ذاتي للمجالات المتقدم ذكرها هنا في وجودها العيني وفي وجودها الذهني الذي يعود على وجودها العيني ليجعله مادة لفعله المتروي وذلك هو مدلول مجاهدتي الاجتهاد والجهاد في مجريات الحياة الجماعية. ومن هذا الفعل المتروي تنتج المؤسسات الحاكمة إما فعليا أو رمزيا.

فالسلطة الروحية أو التربية تغلب عليها التبعية للجنس وسلطانه وللذوق وسلطانه وللمعنى (الثقافة) وسلطانه وللنظر وسلطانه. وتكون السلطة الزمانية أو الحكم تابعة للذوق الغذائي وسلطانه والرزق (الاقتصاد) وسلطانه والعمل

وسلطانه. ولما كان الذوق الجنسي والنظر تابعين للذوق الغذائي والعمل في الواقع فإن السلطة الروحية تابعة للسلطة الزمانية في الواقع أعني عكس ما ينبغي أن يكون عليه الأمر في الواجب. لذلك فإن ما يفرضه الواقع لا يؤثر إلا في مستوى المباشرة والمدى القصير. أما في مستوى اللامباشرة والمدى الطويل فالعكس هو الصحيح أعني ما يقتضيه الواجب مهما حاول الإنسان الهروب من ذلك: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَـكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف:21]. والعلة باتت الآن بينة: **فالمعنى وسلطانه والتواصل المعنوي وسلطانه هما ما يميز الإنسان في صلته بالطبيعة وبغيره من الناس وبما وراء الطبيعة والتاريخ وذاته. وهذا الوجه المعنوي هو الذي يجعل القيم الأخرى رهينة الرمز.**

وقد سبق لي في مناقشة أحد أعمال أحد كبار المفكرين الاقتصاديين العرب-الأستاذ: «سمير أمين»-أن راجعت نظرية القيمة الاقتصادية بوجهيها الاستعمالي والتبادلي فوضعت وراءهما وجهين آخرين وأصل تنبع منه الوجوه الأربعة في مجال الاقتصاد أي الرزق في مصطلح القرآن فضلا عن المجالات التقويمية الأخرى. فالقيمة التبادلية ليست أمرا ذاتيا للشيء وليست حتى من ثمرات التبادل بل هي تابعة للمعنى وليس لحوالة التبادل السوقي: فالسوق لا تحدده العلاقة بين العرض والطلب إلا في الظاهر لأن العرض والطلب يحددهما في الباطن المعنى أو إن شئنا اختلاف القيم بين الثقافات (مثال ذلك أن لوحة بيكاسو تساوي ملايين الدولارات في منظومة القيم البرجوازية لكنها لا تساوي ثمن القماش الذي رسمت عليه عند البدوي). والقيمة الاستعمالية نفسها ليست ذاتية للأمر المستعمل إلا عند الحيوانات لأن البشر حتى وإن تماثلت حاجاتهم فإن سدها مختلف من ثقافة إلى ثقافة: ما له قيمة في الغذاء مثلا ليس خاصية ذاتية للأمر إلا طبيا لكنها ذوقيا تحددها الاختلافات الثقافية.

وإذن فكلتا القيمتين تنتجان عن نظام المعاني في الثقافة ولا تحددهما الحاجة الاستعمالية أو الحوالة السوقية إلا نسبيا ودون تعيين كيفي أو كمي. ومن ثم فنوعا القيمة الاقتصادية مدينان بوجودهما إلى القيمة المعنوية التي تحدد ما في الأشياء من قيمة بما تحدده من تراتب بين الحاجات وبين أدوات سدها وبذلك تتمايز الحضارات فيكون بعضها أقرب إلى الإخلاد إلى الأرض من البعض الآخر وبعضها إلى التعالي أكثر من البعض الآخر. لكن هذا المعنى الذي يحدد القيمتين التقليديتين في النظرية الاقتصادية مدين بوجوده هو بدوره إلى معنى المعنى أو أصل المعنى بمرحلتيه اللاتبادلية واللااستعمالية إن صح التعبير: **ففوق القيم التبادلية والاستعمالية (مجال الاقتصاد التقليدي) يوجد نوعان آخران من القيم صنفها الأول لا يقبل التبادل وصنفها الثاني لا يقبل الاستعمال:**

فأما القيم التي لا تقبل التبادل فهي جوهر ما يسمى بالقيم التي لا تباع ولا تشترى كالشرف والكرامة والوطن إلخ... إنها قيم غير قابلة للتفريط فيها وعندما يحصل التفريط فيها تبدأ العبودية فيفقد كل شيء قيمته عدا سد الحاجات العضوية التي تصبح عندئذ من جنس ما عند الحيوان.

وأما القيم التي لا تقبل الاستعمال فهي أصل القيم كلها أعني القيم الروحية وأصلها جميعا منزلة الإنسان عند الله منزلته التي تحددها هذه القيم الروحية أعني كونه خليفة الله في الإسلام مثلا. وهي لا تقبل الاستعمال ليس لأنها غير صالحة بل لأن قيمتها هي لها بذاتها وليس باستعمالها أو بتبادلها إنها ليست من أجل شي آخر.

وهي كذلك لأنها جوهر القيام الوجودي ويمكن حصرها في ما يحاول الإنسان أن يستمده من مدد، وقيام مصدره صفات الله الذاتية أعني: **الوجود والحياة والعلم والقدرة والإرادة ومجموعها هو القيمة العليا أو الله**. فمنها دون سواها يستمد الإنسان بعض قيامه المؤلف من أقدار محدودة منها. ولذلك فلا

وجود لعمران يخلو من بعض الوعي بها. وذلك هو الدين الذي لا يفهم معناه من لم يغص إلى هذه المعاني. ومن ثم فكل عدوان على هذه القيم أو استعمال لها عدوان على الله واستعمال له في المقام الأول ومباشرة يتبع ذلك ابتذال قيمة الإنسان والاستهانة بوجوده وحياته وعقله وقدرته وإرادته. وذلك هو ما قصده ابن خلدون بفقدان المسلمين لمعاني الإنسانية بسبب التعسف التربوي والاستبداد السياسي المنافيين لجوهر الشريعة. وبهذا المعنى فإن القيم الاقتصادية مقصورة على الأدوات ولا صلة لها بالغايات إلا في حالة الانحراف الذي يجعل الأدوات غايات فيصبح الإنسان نفسه أداة. وطبيعي أن تصبح هذه القيم هي الأسمى عند كل الذين يردون الإنسان إلى منطق التاريخ الطبيعي فلا يرون من رزقه وذوقه بعديهما المعنوي والرمزي. ومن ثم فهم يهملون التعالي ومنطق التاريخ الخلقي.

ويمكن تيسيرا للأمر أن نترجم المسألة في شكلها المؤسسي الديني والسياسي فنردها كلها إلى مفهومين أساسيين كلاهما مضاعف لكونه ذا وجه حيوي ووجه رمزي نستعيرهما من ابن خلدون مؤقتا مدخلا يمكن أن نتجاوزه بعد أن ندرك حدود فاعليته وما ينبغي عدم الغفلة عنه للوصول إلى ما قصد إليه في الوجهة التي ينصح بها القرآن الكريم أعني النظر في الآفاق والأنفس لفهم آياته وليس العكس:

مفهوم **مادة العمران** بوجهيها الحيوي والرمزي والعلاقة بين الأدوات والغايات فيها (أعني عوائق الذوق والرزق) ومفهوم **صورة العمران** بوجهيها الحيوي والرمزي أو العلاقة بين الأدوات والغايات فيها (أعني أدواء سلطان الذوق وسلطان الرمز) والمبدأ **الأصل** الذي يجعل المادة والصورة تتحدان فينتج عنهما كائن ذو قيام حقيقي في الوجود الفعلي هو الجماعة الإنسانية التي تستأهل الاستخلاف.

علل فساد أعضاء مادة العمران بوجهيها وفساد أعضاء صورته بوجهيها وعلل فساد وحدتهما فسادها الذي يؤول إلى انفراط عقد الجماعة أو تردي وضعها التاريخي فتصبح أمة مستبدلة بدلا من أن تكون أمة مستخلفة بسبب الخلل الذي يطرأ على عمل أعضائها ووظائفها سعيا إلى وصف العلاج للأعضاء ولعمل الفواعل القيمية وأحيازها الطبيعية والرمزية.

ولا يمكن أن نفهم كيف تفسد العلاقة بين الأدوات والغايات ما لم نفهم طبيعة الأوساط الواصلة بينهما أولا أعني الأحياز التي يجري فيها تبادل الغايات بتوسط الأدوات أو المؤسسات التي تجعل الأحياز سالكة فيحصل التعامل. فكيف تتحدد خطوط القوة التي تمسك بالمجالات القيمية الخمسة؟ وحتى نجيب عن سؤال كيف نحول دون الوسائط والتحول إلى حواجز بين فئات الشعب الواحد وبين أفراده ثم بين الشعوب في المعمورة عندما تتكثف الدورة الكونية بمستوييها المادي والرمزي ينبغي أن نعرف أن المجال المغناطيسي الذي يتحقق في الأحياز بمقتضى سيل الفواعل القيمية ثم نصنف العقبات الممكنة أمام سالكية الأحياز ليتم الوصل بين البشر الذين هم كائنات منفصلة بالذات ومتصلة بما بينها من علاقات تحتاج إلى وسائط ناقلة وإلى أحياز سالكة. والوسائط نوعان كلاهما مضاعف:

النوع الأول: هو معايير التبادل وحوامل القيم وهي كلها مؤسسات رمزية وإنسانية: العملة ومكاييل البضائع والخدمات رمزا إلى السوق في تبادل الرزق[125] في المستوى الفعلي ثم الحسنات والسيئات ومكاييل منازل الناس في السلم الاجتماعي وفي سلم الخبرات رمزا للسباحة في مسبح تبادل الذوق[126] في المستوى الرمزي.

والنوع الثاني: هو سالكية الأحياز لحصول التبادل وهي كلها مؤسسات سياسية وإنسانية أعني أمن المسالك وسالكيتها وتلك هي وظيفة الدولة الأولى[127] في المستوى الفعلي وأمن الحقوق وناجعيتها وتلك هي وظيفتها الثانية[128] في المستوى الرمزي .

وهذه الوسائط التي هي معايير السالكية وشروطها وظيفتها تعديل المعادلة الأساسية التي ينبني عليها الوجود الجمعي بمستوييه الفعلي والرمزي كما يمكن تحليل عناصرها أو تشريح كيانها على النحو التالي:

المستوى الحيوي: ويتألف من معادلة علاقة الأساسين الطبيعيين للوجود الجمعي في مستواهما الفعلي أعني معادلة العلاقة بين الغذاء[129] والجنس[130] اللذين يتمثلان في العمران بشكل رزقي[131] وذوقي[132] لأن الإنسان ليس حيوانا بل هو يجمع إلى الأمرين الطبيعيين معناهما الروحي، ويتألف من معادلة علاقة الأساسين الرمزين للوجود الجمعي في مستواهما الفعلي أعني معادلة علاقة النظر بالعمل. لكن لو كان الحيوي حيويا فعليا فحسب ولم يتحول إلى سلطان لبقي غذاء وجنسا ولم يتحول إلى رزق وذوق. ولو كان الرمزي رمزيا فحسب ولم يتحول إلى سلطان لبقي معرفة عملا ولم يتحول إلى خبرة وأسلوب. فتكون الفاعلية التي لمادة العمران هي فاعلية ذات وجهين فعلي هو الاقتصاد ورمزي هو الثقافة وكلاهما لا يفعل إلا بالآخر لحاجة الاقتصاد إلى ما تنتجه الثقافة من رموز وعلوم ولحاجة الثقافة إلى ما ينتجه الاقتصاد من ثروات وأدوات فيكونان بذلك قاطرة العمران الإنساني ببعديه الحيوي والرمزي.

المستوى الرمزي: ويتألف من معادلة علاقة الأساسين الطبيعيين للوجود الجمعي في مستواهما الرمزي أعني معادلة العلاقة بين سلطان الغذاء و سلطان الجنس اللذين يمثلهما في العمران شكل سلطان الرزق وسلطان الذوق للعلة

نفسها ومن معادلة علاقة الأساسين الرمزيين في مستواهما الجمعي الرمزي أعني سلطان النظر وسلطان العمل ومن معادلة سلطان الرزق سلطان الذوق: علاقة الاقتصاد بالثقافة ومعادلة سلطان النظر بسلطان العمل: **علاقة التربية بالسياسة**. والمعادلة الحيوية والرمزية الشاملة: **فاعلية صورة العمران**:

المعادلة الشاملة لكل هذه المعادلات: الفاعلية المادية والفاعلية الصورية من حيث هي التخلق الذاتي للعمران Auto-creation.

لكن هذه «الوسائط الشروط» لا توحد الكيان الجمعي بل هي تساعد على المحافظة على وحدته لأنها أسباب وليست العامل الحقيقي الذي يحقق الوحدة. ما يوحد وظائف العمران الأربع الفرعية هو الوظيفة الأصل التي هي المبدأ المقدس لهُوية الجماعة في تعينها الرمزي أعني **لغتها** وتراثها **الرمزي** وتعينها المادي أعني أرضها وتراثها المادي ويجتمع ذلك كله في مؤسساتها الحاملة لتاريخها الروحي والحضاري أو ما يمثل حصانتها الروحية في الأذهان وفي الأعيان. فقيام الأمة الفعلي ليس هو إلا كيانها الموضوعي (أي جملة الأحياز: مكانها وزمانها وسلمها ودورتها المادية ودورتها الرمزية) الذي يعي ذاته بتلك الصفة بفضل اللغة والمؤسسات الحاملة لحد رمزي يحيط بالأحياز فيفصلها عن الهُوِيات الأخرى في المعمورة: الحدود الوحيدة بين الأمم هي هذا الخط الرمزي بين الهويات الحضارية الروحية وهو محيط يتواسع ليشمل الإنسانية كلها ما يعني أنه يتعالى على الهويات الحضارية ليحفز هوية واحدة هي الهوية الروحية وذلك هو هدف الإسلام. فتلتقي بذلك الدورات الخاصة بالأمم في الدورة الجامعة للبشرية. واللقاء يمكن أن يكون صداميا كالحال في النظرة الجحودية التي تطلق الهويات

الخاصة ويمكن أن يكون أخويا كالحال في النظرة الشهودية التي تضفي النسبية إلى الهويات الخاصة وتتعالى عليها إلى الهوية الإنسانية الواحدة كما في دعوة الإسلام.

لكن الأمرين يتحدان-قبل البلوغ إلى هذه الغاية التي يمثلها الوجهان الكونيان من اللواحم (الآية الأولى من «النساء» كما شرحناها في بداية الجزء)- اتحادا رمزيا في لغتها وفي رسالتها واتحادا ماديا في هذا الكيان الموضوعي الذي هو الكيان المكاني الزماني (طبيعيا) والسلمي والدوري (حضاريا) للأمة. فإذا سمينا هذه الوظائف بأسمائها المؤسسية أمكن لنا القول: **إن الأمراض التي تصيب اللواحم تتعلق بأدوات اللحم المؤسسية أو الأعضاء بوجهيها (المؤسسة والقائمون عليها)**:

وعلاجها يكون بإمرة مؤسسة العدالة والسلطة الروحية و هي تعالج العملة واللغة والمكاييل المادية لتيسير تبادل الرزق والمكاييل المعنوية لتيسير تبادل الذوق.

وعلاجها يكون بإمرة مؤسسة الأمن والسلطة الزمانية و هي تعالج أمن المسالك وسالكيتها (وسائل التواصل والاتصال) وأمن الحقوق وناجعيتها (وسائل جعل الحقوق أدوات أمل للإنتاج والإبداع).

المؤسسات القاعدية:

مادة العمران:

مؤسسة التآنس: مدارها الثقافة، أي الإبداع الرمزي عامة والفنون الجميلة خاصة.

مؤسسة التعاون: مدارها الاقتصاد، أي الإبداع المادي عامة والفنون التقنية خاصة.

صورة العمران:

مؤسسة السلطة الروحية أو نظام التآنس: مدارها التربية، أي التربية الخلقية (السلوك) والعقلية (العلوم).

مؤسسة السلطة الزمانية أو نظام التعاون: مدارها السياسة، أي مؤسسات الإدارة (السلوك).

والمعلوم أن مؤسسات الحكم ينبغي أن تكون خمسا بمقتضى الدستور الإسلامي وليست ثلاثا كما في الدساتير الحديثة . فالسلطة التشريعية نوعان:

التشريع العام وهو كل القيم والمعايير التي تؤمن بها الجماعة وبعضها من وضعها وبعضها من معتقداتها وينسب وضعها لشرع متعال عن إرادتها الشارعة.

والتشريع بالمعنى القانوني والسياسي ولهما المصدران نفسهما. ولا بد إذن من جهاز تنفيذ لهذين المعنيين:

والأول هو جهاز الحكم

والثاني هو جهاز التربية. ويحتاج الجهازان للمراقبة والتداول

وتلك هي وظيفة الرأي العام والإعلام والقضاء وهي جميعا ذات وظيفة واحدة متعددة الوجوه أولها معرفة الحقيقة (الاستعلام والإعلام) وثانيها الحكم الخلقي فيها (الرأي العام) وآخرها الحكم القانوني (القضاء).

ويمكن القول إن الدساتير الحديثة بدأت تدرك دور السلطتين اللتين أضافهما الإسلام إلى صورة العمران. فدور الجماعة من حيث هي أصل الشرعية بمقتضى عصمة إجماع الأمة بات ممثلا بمؤسسات الأحزاب التي تنبع منها النخب الحاكمة. وما يسمى عندنا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين مشروط بحرية الرأي وحرية النقد وغايته القضاء للفصل بين المتنازعين. وهو عندما يُمأسس يصبح جامعا بين السلطتين الثالثة والرابعة الحاليتين اللتين تنبع منهما النخب النقدية والفكرية والإعلامية والقضائية. وليس دور النخب الأولى إلا مراحل إعدادية لدور القضاء الذي يحسم الخلافات بين البشر لتيسير الوجود المشترك في الدنيا؛ لأن الحسم المطلق لا يكون إلا يوم الدين.

أصل العمران، أي المؤسسة الموحدة أو الجماعة:

ومدارها الهُوية الحضارية الحية لكيان جمعي فعلي ذي وعي تاريخي وما بعد تاريخي. ويمثلها شرط ذلك كله وثمرته في الوقت نفسه أعني. أدوات التواصل الرمزي (التفاهم الرمزي) والمادي (التشابه العضوي) وأدوات الحفاظ عليهما. و في الأمة البذرة يتم التخلص من وحدة الأداة الرمزية ومن الأساس العضوي المباشر للتواصل فتتعدد اللغات وتتعدد الإثنيات في الأمة الواحدة لتكون البداية الحقيقية لتحقيق التواصل الإنساني وراء اللغات ووراء الإثنيات. وبذلك يتحقق التواصل بين البشر وراء اللغات ووراء الإثنيات فيحصل الانتقال وراء الإثنيات من الشَّبَه العضوي إلى الوحدة الوظيفية والانتقال وراء اللغات من خصوصية الدال إلى كلية المدلول.

وهكذا وبعد أن وصلنا إلى ترجمة مؤسسية دينية وسياسية للمشكلات التي ختمنا بها القضية الأولى من المسألة الثانية نجد المشكلات نفسها ولكن الآن بصيغة تعبر عنها مؤسسات دينية وسياسية، ومن ثم فهي مادة الشريعة والسياسة[133]

المشكل الأول هو مشكل مؤسسات التصوير وآلياته:

كيف تتكون المؤسسات فيحصل التمايز المضاعف بين الصورة بمضمونها وشكلها (أي التربية والدولة) والمادة بمضمونها وشكلها (أي الاقتصاد والثقافة)؟ وكيف تتراكب الدورتان الداخلية والخارجية إلى أن يزول الفارق بين الداخل والخارج في عملية توسع الدورة الداخلية في كل حضارة إلى أن تتداخل الدورات فتصبح دورة واحدة هي الدورة العولمية؟

المشكل الثاني هو مشكل عوائق السوائل وتحولها إلى أسباب فرقة:

وقبل ذلك ما هي العوائق التي تحُول دون تكوُّن هذه الوسائط أو التي تحولها إلى حواجز[134] ؟ والحواجز تتعلق بفساد المعايير والمكاييل فسادهما الذي يؤدي إلى فساد بُعدي صورة العمران أعني الحكم والاقتصاد أو بعدي مادته أعني الاقتصاد والثقافة والعكس بالعكس.

المشكل الثالث هو مشكل حوائل السالكية منها أو من سلوك الناس سلبا أو إيجابا أو كيف تفقد الأحياز وحدتها:

وهذه الحوائل سببها الأساسي يمكن أن يكون من الأحياز نفسها أو من سلوك الناس فيها أو من فساد بُعدي صورة العمران أو من فساد بُعدي مادته. وإذا كانت الوحدة تتحقق بوحدة أحياز القيام المادي وكانت تفسد بمجرد منع الوحدة فيتشظى الكيان الفعلي فإنها تتعين في انسداد الأحياز انسدادا يفقدها السالكية. ويمكن حصر حوائلها وأسباب مرض أدواتها كما تتعين في الأحياز:

في الزمان (صلة الزمان: المدة) من حيث تنظيم الزمان الطبيعي لإضفاء الوحدة عليه: المقاييس وأسماء الأشهرنفسها.

وفي المكان (صلة المكان: الامتداد): من حيث المكان الطبيعي لإضفاء الوحدة على حركة التنقل والاتصال فيه.

وفي السلَّم (صلة السلم: الرتبة) من حيث تناغم الأدوار و المنازل الاجتماعية لإضفاء الوحدة على المعايير التراتبية والعدل بين الفئات.

وفي الدورة المادية (صلة الرزق: القدرة) لتنظيم الدورة الرزقية أو التكامل الداخلي والتعاوض الخارجي ورمزها العملة الواحدة ووحدات القيس.

وفي الدورة الرمزية (صلة الذوق: الإرادة) للتعبير عن وحدة الدورة الثقافية أو التكامل الداخلي والتفاهم الخارجي ورمزها اللغة الواحدة ووسائل التواصل.

كيف تستعمل القدرة (أداتها ملكية الرزق) والإرادة (أداتها ملكية الذوق) لتحويل الزمان والمكان إلى تاريخ وجغرافيا خاصين بجماعة معينة؟ وكيف يتدخل في ذلك دور الثقافة (التي تعين القيم اللاتبادلية واللااستعمالية) والاقتصاد (الذي يحدد القيم التبادلية والاستعمالية)؟ ذلك هو مجال الوحدة التي تحقق القيام الرمزي للأمة. فوحدة القيام تتحقق بوحدة أحياز القيام الروحي وهي تفسد بفقدان هذه الوحدة فيتشظى الكيان الذهني وتكثر حوائل القيام المستقل بسبب فوضى الغايات أو الوظائف ومرض الأدوات أو الأعضاء.

فيصلح تاريخ الأمة[135] أو يفسد بنظرتها إلى الزمان (خطة التواصل بين الأجيال). ذلك أن الزمان التاريخي للأحداث مدين بوحدته لوحدة الأحاديث (وحدة القصة التي للأمة عن نفسها في صلتها بالمطلق وذلك هو جوهر الكتاب) التي تعين أصناف القيم وأصناف الرجالات القيمين عليها. ومن هذا التحديد يأتي دور النُّخب. ويمكن أن نفهم ذلك من خلال ما حققه القرآن الكريم من إدراج للأمة في التاريخ الروحي الكوني فوحد تاريخ الإنسانية كلها بفضل القصص القرآني مراجعة للماضي وتمثيلا لما ينبغي أن يكون عليه المستقبل وبفضل الرسالة الكونية التي يقدم استراتيجية تحقيقها.

وتصلح جغرافية الأمة أو تفسد بنظرتها إلى المكان (خطة الاتصال بين الجهات). ذلك أن المكان الجغرافي للتكامل الاقتصادي بحيث تكون كل الخيرات للكل مدين بوحدته أيضا لوحدة الأحاديث التي تعين أصناف التعاون والتآخي بين البشر. وقد وحد القرآن الكريم الأرض من خلال نظرية القبلة واعتبار الأرض كلها مَعْبَدًا فضلا عن مفهوم الهجرة.

وتصلح المراتب في علاقات الجماعة بعضها بالبعضِ أو تفسد بنظرتها إلى الحقوق والواجبات (خطة التناسق). ذلك أن وحدة السلَّم متناسبة مع سلم المعايير التي تحدد الحقوق والواجبات في التعاقد بين البشر ثم في العلاقة بالعالم والعلاقة بخالقه. وقد وحد القرآن الكريم معيار التراتب فجعله معيار التقوى لا غير نافيا كل تمايز طبقي بين الناس وحاصرا الأمر كله في الجهد المبذول في العمل سواء كان دنيويا أو أخرويا.

ويصلح التعاون الرزقي بين الناس في الجماعة نفسها أو بين الجماعات في المعمورة أو يفسد بنظرتها إلى وحدة الأرحام العضوية المباشرة وغير المباشرة (خطة التكافل): وحدة الشبكة المهنية. وهنا تأتي أهم ثورات القرآن الذي أسس نظرية الضمان الاجتماعي خلال تحديد وجوه صرف الخُمس الذي يحصل عليه ممثل السلطة الشرعية من كل منتوج (ليس الأمر مقصورا على الأنفال). وهذا الخمس يختلف عن الزكاة التي لم يوسط القرآن السلطة الشرعية في توزيعها بل ترك الأمر للمزكي نفسه حسب وجوه صرفها. ومعنى ذلك أن الزكاة ينبغي أن تكون للتآزر المباشر بين المواطنين بخلاف الخمس الذي يمثل التآزر بتوسط السلطة الشرعية.

ويصلح التآنس الذوقي بين البشر أخيرا أو يفسد بنظرتهم إلى وحدة الأرحام الرمزية المباشرة وغير المباشرة: (خطة التآخي): وحدة المشاعر الوجدانية الجماعية: علاج مسألة الحب والجنس خاصة. وهذا الوجه يمثل أهم ثورات القرآن

الكريم كذلك. فهو يولي للذوق بكل مستوياته التي ذكرنا الأهمية نفسها التي يوليها للرزق أو أكثر بخلاف ما يذهب إليه الفقهاء الذين حرموا جميع الفنون متناسين أنها فضلا عن دورها التعبيري عن معاني الوجود وإدراك المطلق تمثل الرمز الأساسي للمقصود بزينة الحياة الدنيا. ذلك أنه إذا كانت الصحة العضوية مرتبطة بالتغذية الرزقية (ومصدرها كل الفنون التقنية والعلوم الممكنة منها) فإن الصحة النفسية مرتبطة بالتغذية الذوقية (ومصدرها كل الفنون الجميلة والعلوم الممكنة منها). وكل دين لا يعالج مسألة الذوق عامة والجنس خاصة ليس يمكن أن يكون ذا مصدر إلهي حقا؛ لأنه يتجاهل أهم مكونات الخَلق والخُلق في الإنسان فلا يمكن أن يكون مصدره الرحمن.

المشكل الرابع علاج مبدأي الوظائف: الصورة والمادة

فيم تتعين الحصانة وكيف تصاب أدواتها بالأمراض؟ مرض طغيان الصورة على المادة أو فساد الصورة ومرض طغيان المادة على الصورة أو فساد المادة. والمجتمع المسلم الحالي يعاني من المرضين:

استبداد الصورة ببعديها[136] أو قتل مبدأي حياة المادة: الثقافة والاقتصاد

استبداد المادة ببعديها[137] أو قتل مبدأي حياة الصورة: التربية والسياسة

فإذا أضفنا إلى ذلك ما يأتي من العدو الخارجي ذاتيا ثم بتوظيف هذين المرضين علمنا ما تعاني منه الأمة وتبينت لنا المهمة التي ينبغي إنجازها لتحقيق شروط الاستئناف. فعلينا أن نشرح ما حل بكيان الأمة بدءا بفهم الكيفية التي يصيب بها المرض عناصر صورة العمران بمضمونها وشكلها (أي التربية والدولة) ومادة العمران بمضمونها وشكلها (أي الاقتصاد والثقافة) وختما بفهم المعنى الذي يكون به القرآن المصدر الوحيد للعلاج الشافي. فالعلاج القرآني لا يكون علاجا إذا اعتبر شريعة مباشرة فيؤرخن بما تؤرخن به الأحكام التي كانت أعيانا من الأحكام العامة بل هو يكون علاجا إذا اعتبر شريعة الشرائع أعني الشريعة

التي تحدد معايير كون الشريعة شريعة. ومن ثم فهو شريعة فوق كل الشرائع لكونها تحدد شروط الصلاح ومكامن الفساد؛ فساد الكيان وفساد المعنى. ذلك أنه إذا كان الفساد الكياني والرمزي يتعلق بالأعضاء ووظائفها فإن مكامنه ينبغي أن تكون متعلقة بشروط أدائهما لوظائفها على أحسن الوجوه فيكون:

المكمن الأول[138]: هو الحوائل دون حركة الانسياب المنظم فيمثل سدودا أمام حيوية الأمة في مستوى فعلها الرمزي في العمران الإنساني:

أولها: التربية التي هي محرك الإصلاح الدائم الرمزي أو البعد الرمزي من صورة العمران: والمشكل هو كيف تفعل الرموز في تكوين الإنسان؟ وقد أشار ابن خلدون إلى نوعي التربية الذاتية والأجنبية أعني التي تنبع من الضمير الحر ويقصد التربية الدينية والتي تفرض من خارج ويقصد التربية السلطانية التي يعتبرها أجنبية .

وثانيها: الثقافة التي هي محرك الإصلاح الدائم للعمران أو البعد الرمزي من مادة العمران: وهي جملة القيم كيف تصبح عادات وأعرافا ونماذجَ. والمشكل هو كيف تحيي الثقافة الفنون أو تقتلها؟

وثالثها: علاقة التربية بالثقافة: أو كيف يورث التراث بعملية التربية والنقد والإبداع؟ وهل الثقافة تؤسس لتربية تحررية تساعد على الإبداع أم لتربية محافظة تشجع على التقليد؟

ورابعها: علاقة الثقافة بالتربية التي هي ليست مجرد مضمون يبلغ بل أفق فهم. والمشكل هو كيف يتم التحرر من الأفق الحاصل لإبداع الأفق الممكن؟ طبيعة الثورات الفكرية والرمزية والثقافية؟ كيف قُتل الإبداع العلمي والتقني؟.

والأخير: كيف يصدر الرمز مما ليس برمزي أي من الطبيعي؟ وكيف يصير الرمزي ما ليس برمزي أي طبيعي؟ وهل حقق العمران جسور الانتقال من الطبيعي إلى الرمزي في الاتجاهين أم إن ذلك ليس سالكا فيبقى التعبير عفويا

في مستوى العلم والوجدان ولا تصبح الحضارة مبدعة لذاتها وقابلة للتطور الدائم فتجمد مؤسساتها ولا يتوالى عليها أعصار من المناخات الفكرية والروحية.

المكمن الثاني[139]: ما يحول دون حركة الانسياب المنظم فيمثل سدودا أمام حيوية الأمة في مستوى فعلها المادي في العمران الإنساني:

وأولها: الحكم الذي هو محرك الإصلاح الدائم الفعلي وهو المتصرف في البعد المادي من صورة العمران، لكونه ممسكا بالقوة العامة والسلطة وحتى بالثروة.

وثانيها: الاقتصاد محرك الإصلاح الدائم الفعلي أو البعد المادي من مادة العمران: انظر «مقال ابن خلدون الاقتصاد الإسلامي» (ندوة الجامعة العالمية الإسلامية خريف 2005).

وثالثها: دور السياسي في الاقتصادي بتوسط سلطانه على الرزق وهو الغالب على المجتمعات البدائية حيث يكون السياسي أقرب إلى القوة الغليظة و للاستحواذ على الثروة بقوة السلاح.

ورابعها: دور الاقتصادي في السياسي بتوسط سلطانه على مقاليد الحكم وهو الغالب على المجتمعات المتقدمة حيث يكون السياسي أقرب إلى القوة اللطيفة والاقتصادية للاستحواذ على السلطة؟

وآخرها: المحرك المطلق الذي هو الحصانة الروحية التي تحقق التطابق بين الصورة والمادة في العمران، لأنها مبدعة المبدأ المشترك بين الأمرين. وهذه الحصانة هي لُحمة الجماعة التي تجعلها قوة مبدعة ماديا ورمزيا ومن ثم قادرة على ملء الأحياز التي تجري فيها حركة هذه العوامل أو الفواعل القيمية.

المشكل الأخير: علاج مبدأي الأعضاء:

كيف يتم العلاج العام لكل العلاقات بين الأدوات والغايات؟ إذا كانت الأدواء تصيب المؤسسات والقائمين عليها فكيف نعالج ذلك؟ حدد القرآن الكريم لذلك مؤسسات التطبيب المتصل أو مؤسسات الإصلاح الدائم والتجدد الذي لا يتوقف بحيث يصدق عليها ما يصدق على الأجيال في المجال العضوي. وقد سماها القرآن الكريم شروط الاستثناء من الخُسر:

فأما المؤسسة الأولى فهي **مؤسسة الاجتهاد** أو **التواصي بالحق** من حيث هو فرض عين. ومجالها البعد الرمزي من صورة العمران؛ أي التربية ومن مادته، أي: **الثقافة**.

وأما المؤسسة الثانية فهي مؤسسة **الجهاد** أو **التواصي بالصبر** من حيث هو فرض عين ومجالها البعد الفعلي من صورة العمران ،أي الحكم والبعد الفعلي من مادته، أي: **الاقتصاد**.

أما مرصد الأعراض التي على التطبيب المتصل أن يراقب منها صحة العمران لتأويل الأعراض وتشخيص الأدواء ووصف العلاج فقد حددتها الآية 38 من الشورى بصورة عامة دون مقابلة بين الداخل والخارج لأن المعادلات التي استخرجناها كلها ليست خاصة بدولة بعينها إسلامية كانت أو غير إسلامية بل هي للعمران البشري من حيث هو بشري وبصرف النظر عن الحدود التي كما أسلفنا لا توقف حركة السوائل في الأحياز حتى قبل العولمة التامة فلا غنى عنها بعد تمامها. فالآية 38 اعتبرت الأمر الذي ترجمناه دينيا وسياسيا أمرَ الجماعة، وكنا قد حصرناه في المؤسسات التالية:

في مستوى صورة العمران أعني مسألة التربية والحكم. من حيث مبدأ ثباتهما وتعاليهما على خصوصية تعينات الأحياز كلها ومن حيث متغيراتها التي تتعين فيها الخصوصيات. وقد رمزت الآية إلى ذلك بالوجه الرمزي: ﴿أَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ وبالوجه الفعلي: ﴿وَأَمْرُهُمْ...﴾

وفي مستوى مادة العمران أعني مسألة الثقافة والاقتصاد: ما مبدأ ثباتهما وتعاليهما ومن حيث خصوصية تعينات الأحياز كلها و من حيث متغيراتها التي تتعين فيه الخصوصيات. وقد رمزت الآية إلى ذلك بالوجه الرمزي ﴿شُورَى﴾ وبالوجه الفعلي ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾.

وعالجت الآية التداخل بين الوجهين الرمزي والفعلي في الصورة والمادة فبات مجال الفعل الديني والسياسي في العمران الإنساني جاريا كما يلي:

ففي مستوى أثر الصورة في المادة تكون الصورة أداة تنظيم عادل للمادة أو أداة تحكم فيها وهي في الحالة الأولى تحقق التآخي بينهم وفي الحالة الثانية تصبح تحكُّما في البشر فتقتل الحضارة الطبيعة لأنها تتحول إلى تدجين للإنسان إلى أن تفقده معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون ؟ وهذا لا يكون إلا بغطاء:

إذا فسد فصار مجرد أداة له فيتحالف الفعلي من الصورة والمادة مع الرمزي منهما كما أشارت سورة «آل عمران» لتفسير التحريف. وأداته هي مصدر الداء في الأعيان: فساد مقياس التعاوض أو العملة والموازين. أما في الأذهان فهي ما نذكره في المستوى الرابع، أي:

وفي مستوى أثر المادة في الصورة تكون المادة أداة نمو عادل للصورة أو أداة استغلال فاحش لها وهي في الحالة الأولى تحقق التآخي بين البشر وفي الحالة الثانية تتحول إلى أداة تحكم فيهم فتعود بالعمران إلى قانون التاريخ الطبيعي، إذ هي تجعل العمران ساحة صراع طبيعي من جنس صراع الحيوانات على الرزق والذوق. ويكون ذلك طبعا بتخلي الصورة عن دورها التنظيمي والتعديلي.

وأداته هي مصدر الداء في الأذهان: فساد المعاني والمعايير. أما في الأعيان فهي ما ذكرناه في المستوى الثالث.

ويتحد صلاح الأمر كله أو فساده في خضوع تسييره للميثاق الضامن الذي أسلفنا الكلام عنه. أي:

مبدأ الكل الذي حددته الآية 38 من الشورى فبدأت به قائلة: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ﴾ كما حددته «سورة يوسف» بما منع يوسف من الوقوع في ما دعته إليها التي همت به أعني «برهان ربه»: وذلك هو المبدأ الوحيد الذي يضمن صحة المقاييس والموازين وصحة المعاني والمعايير.

لكن التداخل الحقيقي لا يتم فتتحقق شروط المعادلة الشاملة التي يتطابق فيها مجال فعل القانونين الطبيعي والخلقي بفضل لحوق العولمة الرمزية بالعولمة الطبيعية إلا إذا أصبح حال العالَم مطابقا لمضمون الرسالة. فلا يمكن أن تكون رسالة للعالمين إذا لم يكن العالم قد أصبح واحدا ليس في مستواه الفعلي فحسب بل وكذلك في مستواه الرمزي. وهو ما حصل الآن في زمن الاستئنافة الإسلامية زمنها الذي ينبغي أن يجمع بين الشرطين التاليين:

الأول: ألا يكون توازيه مع غاية ظهور أعراض الداء الذي تعاني منه الأمة وهو ما تحقق بفضل نسق التطور التاريخي بهذا الترتيب وفي اتجاه متنازل إلى أن بلغت الفتنة غايتها في آخر عهد الخليفة الرابع ومن محاولة الخروج منها يبدأ الاستئناف[140]. فالله أراد للمسلمين أن يعيشوا اللحظتين اللتين أسلفنا الكلام عليهما. والترتيب هو ترتيب تكون الحضارات الإنسانية قبل الاستئناف الذي سيحقق قيم القرآن في التاريخ الفعلي بحيث يسبق الذوق وسلطانه الرزق وسلطانه خلال العصر النبوي والراشدي. ثم ينعكس الأمر في باقي تاريخ المسلمين إلى لحظتنا الراهنة التي سيتم فيها الاستئناف، ونحن على علم بأصل هذه القوانين: ففي هذا التاريخ يكون المتقدم هو الرزق وسلطانه على الذوق وسلطانه.

فهي ليست نسبة متأخرة صارت مطابقة في الغاية عندما اكتملت فشملت العالم بالفعل بل هي ملازمة للتاريخ الإنساني وهي ليست نسبة بسيطة بين ظاهرتين هما العولمة ومدى امتدادها سواء سميناه العالم أو الكوكب بل هي نسبة مركبة. إنها ليست مجرد إضافة بين أمرين هما شمول فعل الإنسان العملي والنظري من جهة والأرض من جهة ثانية بل هي علاقة متقومة بالعلاقة بين هذين الأمرين. إنها إذن تعين طبيعة هذه النسبة بين الإنسان والأرض أعني أن علاقة الإنسان بالأرض هي فعله المقوم لوجوده. وإذن فالاستعمار هو حد الإنسان ذاته من حيث إن كيانه المادي والروحي هما عين عمارة الأرض والعالم تصورا وإنجازا وليست مجرد انتشار فعله فيهما كيفما اتفق. فحياته ذاتها تبادل طاقي مع الأرض... منها يخرج... وإليها يعود... وبها يتقوم.

ظاهرة العولمة ليست غاية استعمار الإنسان الأرض بل هي جوهره عندما تكون سوية وذات مدلول قرآني حتى لو اقتصر وجود الإنسان على شغله مترا مربعا منها. وأي نقطة يشغلها الإنسان تكون بداية تشمل المعمورة كلها بالقوة منذ البدء وتعمها فتشملها بالفعل في الغاية: **لأن الأرض هي الرصيد الممكن**. فيكون استعمار الأرض بالمعنى القرآني أو الاستعمار دون إضافة تعيين هو المعنى الذي يساعد على فهم ظاهرة العولمة ليس من حيث غاية الاستعمار فحسب بل من حيث مجراه من البداية إلى الغاية وبكل معاني الكلمة موجبها وسالبها: فالنشأة من الأرض هي علة الاستعمار فيها لأن الأرض هي معين قيام الكيان البشري عضويا ونفسيا.

وبذلك فإن كلمة واحدة تفيد المضاف والمضاف إليه: الاستعمار يدل على فعل التعمير وموضوعه أعني المعمورة. أصل الظاهرة هو إذن استعمار الأرض المتدرج إلى أن يصل إلى توحيد المعمِّرين في المعمور من المعمورة حدثا وحديثا وما يتصل بهما في الحال والمخيال: فالشمول المتدرج متناسب مع نسبة بين عدد

والثاني: أن يكون الاستئناف الإسلامي بعد الوعي بهذا القانون سعيا لتحرير الأمة وتحرير الإنسانية من رد التاريخ الإنساني إلى التاريخ الطبيعي أعني الفهم الدارويني المتعين في العولمة التي تبدو تسميتاها الفرنسية Mondialisation والإنجليزية Globalization في ظاهرهما ذاتي إحالة موضوعية خالية من التقويم الخلقي بل هي مجرد وصف لأمر طبيعي وموضوعي هو شمول الظاهرة المكاني وأثرها فعلا وحصيلة وشمولها التصوري للفعل والحصيلة: فعل الإنسان وفهمه يشملان العالم والكرة الأرضية وهو ينظر إليهما بمنظور شمولي. لكنهما تبطنان ما نطلب الكلام فيه وراء ما تظهرانه: طبيعة هذا الفعل وطبيعة فهمه ما جوهر مجراهما وما هما؟

ولو استعادت العرب مَلَكَة التَّسْمِيَة التي ينبغي أن تكون مستندَ فهمنا للقرآن في مستوى الخطاب الأول كما بينا لكونه يمثل ما يشبه لغة الإخراج لمستواه الثاني الذي هو الخطاب بلسان كوني تتطابق فيه جميع لغات الكون[141]- وبها عُرف آدم في الرمز الديني-ولو حق للعرب أن يكون لهم منظور من منطلق مخيال التسمية في لسانهم لتمت تسمية العولمة التي تمثل لحظة الاستئناف الإسلامي كما يقتضيه منطق دعوييه الأولى (الكونية) والثانية (الختم) بنسبة تدل على هذا الجانب الخفي من حال الإنسانية في لحظة الخسر أو الرد إلى أسفل سافلين (الخضوع لمنطق الداروينية وحصر دور القيم في النفاق الكوني حتى صار الدين عند الجميع مجرد أداة سياسية إيديولوجية: وذلك هو معنى التحريف المطلق) مع عدم إهمال الجوانب الظاهرة. فتكون النسبة في التسمية إلى المعمورة لا إلى العالم من دون استعماره الإنساني ولا إلى الكوكب الأرضي من دونه: **وعندئذ يمكن أن ندرك أن العولمة الحالية هي التحريف التام للاستعمار في الأرض والاستخلاف عليها الواردين في القرآن الكريم.**

المعمرين ومعين المعمورة. وذلك هو مدلول قوله جل وعلا في الآية الواحدة والستين من سورة "هود" إذ قال صالح لثمود: ﴿ ... هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا... ﴾.

والمعلوم أننا في الغاية إليها نعود (سواء آمن البعض أو لم يؤمن بالمرجع إلى الله) ! فتكون التسمية العربية ألصق بطبيعة العمق الذي تعد العولمة أحد مظاهره أو مرحلة من مراحله أو شكلا من أشكاله فضلا عن كونها مستمدة من خيال التسمية في اللسان العربي التسمية التي يمكن أن ننسب استعمالها العلمي الأول إلى ابن خلدون: فمن لَفْظ «الاستعمار» بكل معانيه الموجبة (كما في القرآن أي مهمة الاستخلاف في الأرض) والسالبة (كما في الظاهرة المشؤومة التي تحمل هذا الاسم) اشتُق الجزء الأول من موضوع علمه: علم العمران البشري (والجزء الثاني من الموضوع هو: والاجتماع الإنساني). وهذا الاستعمار بمعنييه ودون تقويم تصوراتُه هي المضمون الوحيد لكل فلسفة في التاريخ تعبر عن موقف منه ومن صلته بما بعده أعني فلسفة الدين.

الخاتمة

ليست الشهادة على الناس الشهادة التي كلفت بها الأمة حتى يكون الرسول الخاتم شاهدا عليها إلا الدور الذي ينتظرها أن تقوم به بعد أن حققت شروطه. فدار الإسلام ورسالته تعدان القاعدة المادية والروحية الضرورية لأداء الدور الكوني والقرون الأربعة عشر التي مرت ليست بالكثير إذا قورنت بما تحقق فيها من شروط موضوعية جعلت الإسلام من أساطين العالم الحالي عدة وعديدا وعتادا وإمكانات. ويمكن أن تعتبر بوادر الصحوة والنهضة مؤشرات ثابتة للاستئنافة التي بدأت فشرعت في تحرير الإنسانية من التحريف الذي جعل العولمة نقيض الاستخلاف. وهذا التحرير متلازم مع تحرر الأمة داخليا مما علق بها من شوائب التخلف والنكوص إلى الجاهلية وخارجيا من الاستعمار بمعناه المشؤوم الذي صار تصحيرا للكون بدل من أن يكون عمارة له.

وفي التلازم بين بلوغ الأمة إلى هذا الوعي بمقتضيات الرسالة رغم وصولها إلى قاع النكوص عنها وبلوغ الإنسانية قاع الانحطاط رغم عدم الوعي بنكوصها إلى الجاهلية بما آل إليه أمرها من قلب للقيم جعل القانون الطبيعي متحكما في مصير الإنسان إلى حد ألغى القانون الخلقي في ذلك كله نجد الدليل القطعي على ما تؤمن به الأمة من تكليف بالشهادة على الناس. والأمة بدأت تجرب عملية النكوص التي طرأت في تاريخها فأفسدت قيم الاستخلاف منذ نهاية العهد الراشدي وهي قد بدأت الآن تدرك دلالة ما فرطت فيه لأنها بلغت إلى قاع التجربة النكوصية بقيمها الجاهلية مع معاصرة وتواز لبلوغ الإنسانية غاية النكوص الكوني وسيطرة قانون التاريخ الطبيعي ممثلا بالعولمة المتوحشة.

ورغم كثرة الكلام على الإنسانية والأخوة البشرية في إيديولوجيات الغرب المهيمن فإن المعمورة لم توحدها حضارته إلا توحيدا ماديا بآليات الاستعمار السلبي المخالف للمفهوم القرآني لتعمير الأرض فبات سلطان الرزق وسلطان الذوق مسيطرين على الحكام وبات تقديم سلطان فقدان الرزق على سلطان فقدان الذوق هو المسيطر على الشعوب. وعم الجوع والمرض والعطش العالم الذي باتت ثرواته ومقدراته بيد قلة قليلة هي «مافية» عالمية تقاسمت مقاليده وتحكمه بالحيلة والحديد والنار. ذلك هو عين الفساد الذي عم البر والبحر لأنه علة هذه الأمراض جميعا عند المترفين وهو كذلك نتيجتها عند المعدَمين لأن ربع البشرية يستحوذ على أكثر من أربعة أخماس ثروة المعمورة: ذلك هو دور المترفين الإجرامي كما عرفه القرآن الكريم[142].

لذلك فإن آية النشأة من الأرض والاستعمار فيها كما جاء في الآية 61 من «سورة هود» تعد أفصح تذكير بهذا التعارض التام بين الاستعمارين: الذي أراده الله للخليفة والذي حققه الإنسان لأنه ظن نفسه بديلا من مستخلفه. وقد حان دور الأمة لتجعل من السعي المستأنف لتحقيق قيم الرسالة سعيا لتحقيق غايتين متلازمتين هما توحيد الأمة لتوحيد الإنسانية حول قيم القرآن فتكون بذلك الشاهدة على الناس ويتحقق الإصلاح. ولعله من العلامات المؤيدة أن يكون ذلك في لحظة صار فيها العائق الوحيد لاستكمال الطاغوت العالمي سلطانه على العالم هو صحوة الأمة ونهضتها وبذلك فقد تطابق مدى الإصلاح الذي كلفت به الأمة (الإصلاح الكوني) مع الداء الذي عليها علاجه (الفساد الكوني) ليس فحسب لأنه استعمار مباشر لها بل وكذلك لأنه استعباد لكل الإنسانية فيكون الدين الكوني قد عاد إليه دوره بعد أن قامت الكونية بعكس القيم التي يدعو إليها. و يصبح تحرير الرقاب من العبودية الكونية غاية الغايات.

ويمكن أن ندرك هذه العلاقة بين الآية 61 من «هود» وهذا التناظر العكسي بين الكونيتين القرآنية والعولمية بمجرد النظر في بعض الرموز من هذه السورة التي تبدو للوهلة الأولى عديمة المعنى كما بينا في غاية الجزء الأول. فبيِّن أن المخاطب في القصص عامة وفي قصص هذه السورة خاصة هو الرسول الخاتم تعليما إياه شروط العمل الموصل إلى تحقيق قيم الرسالة الكونية والخاتمة. والمعلوم أن الرسول المخاطب بها ينتسب إلى النبي المذكور في قلب سلسة الأنبياء المقصوصين في السورة أعني إبراهيم عليه السلام. ففي السلسلة الواردة في «سورة هود» سبعة أنبياء ثلاثة منهم ورد ذكرهم قبل إبراهيم-عليه السلام-هم نوح وهود وصالح وثلاثة بعده هم لوط وشعيب وموسى وليس يمكن أن يكون اختيار هؤلاء الأنبياء دون سواهم مجرد صدفة بل إن فيه رمزا يحدد مضمون الرسالة الإبراهيمية المستأنفة علينا فهمه.

ورغم أن مقام الخاتمة الذي لا يتجاوز الوصل بالجزء الموالي لا يسمح بالتذكير بكل الرموز الواردة في «سورة هود» التي بيناها في خاتمة الجزء الأول فإن التذكير ببعضها يمكن أن يكون كافيا. لذلك فسنقتصر هنا على رمزين أو ثلاثة منها لا غير. ولنبدأ بما يبدو أمرا محيرا في قصة ناقة صالح أو﴿نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾ [الشمس13]. أليس كل من يقرأ قصة صالح مع ثمود وكلامه على أكل الناقة وسقياها لن يفهم للوهلة الأولى دلالة هذه القصة فيبدو له الأمر وكأنه تحد مجاني من نبي لم يجد ما يفعل فتحكم بمطالبة قومه ترك ناقة تفعل ما تريد ترعى وتشرب على هواها؟ أي معنى لنبي يأتي إلى قومه فلا يطلب منهم إلا ترك ناقة ترعى وتشرب وما عندهم من ماء في الثمَد لا يكاد يكفي لشربهم؟ لكن المعنى صار مفهوما لما اكتشفنا علاقتها بسلسلة الرسالات التي تقصها «سورة هود» خطابا موجها إلى إبراهيم الثاني محمد صلى الله عليه وسلم الرسول الخاتم الذي كلف بتحقيق قيم التوحيد في التاريخ الفعلي وليس بالتأوه من أجل من لم يدركوا معناه فحسب فكُتب على أمته الاجتهاد والجهاد من أجل الشهادة على الناس.

عندئذ تبين لنا أن الأمر ليس مجرد تحكم من النبي صالح بل هو رمز واضح الدلالة: فأي معنى لاعتبار حرية أكل الناقة وسقياها آية إلهية؟ وكيف تنسب الناقة إلى الله ﴿نَاقَةَ اللهِ وسُقْيَاهَا﴾؟ إنما الناقة التي طلب لها صالح حرية الأكل والشرب رمز بيِّن دلالتهَ هي: الشريعة السماوية التي عقرتها ثمود. وليس العقر هنا إلا ارتداد الإنسانية إلى القانون الطبيعي. كما أن منع حرية الأكل والشرب ليس هو إلا ثمرة هذا النكوص الذي ألغى القانون الخلقي لما في رمز حريتهما من معنى مضاعف للحرية ولسبب الحياة: وناقة صالح هي ناقة الله مثلما أن سفينة نوح صُنعت بأعين الله. والناقة تصلح رمزا للشريعة من وجهين فضلا عن كونها تسمى عند العرب سفينة الصحراء فترجعنا بهذه التسمية إلى رمز سفينة نوح الذي شرحناه سابقا:

فالناقة في معناها المباشر هي المركوب الناقل من جهنم الصحراء إلى جنة الواحة. والناقة هي التي تحمل الماء في جوفها رمز الحياة كما الشريعة لأن المسافر عند الحاجة يجد الماء في باطنها فلا يموت عطشا.

والناقة في معنى معناها هي الشريعة أو المركوب الناقل من صحراء الدنيا إلى جنة الآخرة لذلك رمز القرآن إليها بالناقة التي هي سفينة الصحراء والتي تنجي البشرية من الغرق في نار جهنم رمزا إليها بقيظ الصحراء.

فهل بعد هذا من حاجة إلى مزيد بيان لمطابقة تشخيص القرآن حال الناس عندما يردون إلى أسفل سافلين كما هي حالهم في العولمة الحالية حتى يجوع ثلاثة أرباع البشرية ويبطر ربعه الباقي ويصادف ذلك لحظة الاستئناف الإسلامي ليبين للمسلمين ما عليهم فعله فيطيعوا أمر الشهادة على الناس وتعم قيم القرآن في الأرضين السبع ليُعبد الله ويزول الطاغوت؟ ورمز اسم النبي واسم قومه كاف. فلما صار العالم وأهله ثمودا (صيغة مبالغة من ثمد أي القَلْت التي غاض

ماؤها فجفت) صارت البشرية بحاجة إلى صالح يصلح حالها بعد أن تحققت العولمة التي جعلت العالم ثمدا بل صحراء بلا ماء بسبب العولمة المتوحشة. لذلك جاء رمز الناقة وسقياها ليكون أكثر وضوحا.

النبي صالح لم يطلب شيئا آخر غير السماح للناقة التي تحمل الناس ليقطعوا الصحراء وتسقيهم إذا فقد الماء وهي من ثم رمز الشريعة بأن ترعى وتشرب حتى تتمكن الإنسانية من استئناف الحياة الحقيقية. ويتعمق هذا الرمز بمجرد فهم اسم السورة واسم قوم النبي الذي سميت باسمه. فكلاهما متمم لهذا الرمز فمحدد للدعوة إلى العودة إلى الفعل: فاسم النبي هود واسم قومه عاد. أفلا يكون ذلك دالا على أن المخاطب فيها أعني النبي الخاتم ستكون رسالته الاستئنافة الهادية كما يرمز إلى ذلك اسم هذا النبي وسيكون قومه القوم العائدين إلى الفعل التاريخي الكوني لتحقيق قيم القرآن الكونية بعد أن عمت قيم كونية منافية لها؟ فالرسالة الخاتمة هي الهادية وقومها هم القوم الذين عادوا إلى التاريخ الكوني ليعيدوا إليه ما هو مفقود كما تعينه سورة هود في اسم النبي الثاني الذي نختاره واسم قومه. فاسم النبي الثاني الذي نختاره هو صالح.

لذلك فالرسالة الهادية يعود حملتها ليصلحوا ما أفسدته البشرية من القيم التي يدعو إليها القرآن الكريم نص الرسالة الخاتمة. وما أفسدته البشرية يرمز إليه اسم قوم صالح. فقومه اسمهم ثمود وهو المطلوب إصلاحه لأن العالم كله تَثَمَّدَ. والمعلوم أن الثمد في العربية هو القلت عندما يغيض ماؤها فتصبح الناس من حولها عطاشى وذلك هو رمز الأرض في مآلها الحالي إلى أثماد لا تتناهى. كما تعني الثمود تكاثر الناس طلبا للسقيا. وهاتان هما صفتا العولمة الحالية: تكاثرت الأنفس وقل الماء رمزا لنضوب الحياة الحرة الكريمة. وهل يمكن أن نضيف رمزا لما حل بالشرائع السماوية والحقوق الإنسانية من مآس ما تفيده دلالة الناقة التي عقرت كما تعقر الشرائع السماوية في عصر العولمة؟

الرسول الخاتم الذي يصرح بأنه يستأنف رسالة إبراهيم تركزت دعوته على إصلاح هذين الركنين والله كلف أمته بالشهادة على الناس حتى يحولوا دون الساعين إلى عقر الناقة التي هي الشريعة كما يرمز إلى ذلك آخر الأنبياء في القائمة الواردة في السورة: شريعة موسى رمز لشريعة محمد صلى الله عليه وسلم التي تحرر البشرية من العبودية التي عمت الكون بعد أن صار الإنسان مديانا (قوم مدين رمزا لاقتصاد المديونية: الاقتصاد الربوي والديون) وصار العالم ثمودا (ثمود قوم صالح: رمزا للتصحير والعطش) وبدلا من أن ينوح عليهم (نوح) أو يتأوه (إبراهيم) هو ذا صالح (يسقي الناقة أي الشريعة) وهو ذا هود (يهدي العودة) ويلحم (اللَّوْطُ = اللحم) ويزيل التشعيب (التشعيب هو التفريق) فتعود الدنيا التي عجزت وصارت عاقرا إلى الولادة من جديد فتضحك كما فعلت زوج إبراهيم. وذلك ما كان علينا بيانه في مستوى الاستثمار المعرفي.

والله ورسوله أعلم.

[1] المقصود بالتفسير الفلسفي للقرآن في هذه المحاولة هو: استخراج فلسفة القرآن في علاقة التاريخ بما بعده أو علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين. فهذه العلاقة ليست شيئا آخر غير دور الإنسان في الوجود من حيث وصله بين القانون الطبيعي والقانون الخلقي وجوديا وبين الدين (الوجود الروحي) والدنيا روحيا وبين الدين (التربية) والسياسة حضاريا. ويجمع بين هذا الصلات كلها وصل سلطان الخليفة بسلطان المستخلف وكيفيات تعين هذا الوصل في التاريخ كما يقصه القرآن أولا وكما حاول الرسول الكريم الشروع في تحقيق نموذجه ثانيا تاركا استكمال المهمة إلى الأمة البذرة وذلك هو معنى تكليفها بالشهادة على الناس.

[2] نظرية «الأصل-المعين» غير نظرية «العصر الذهبي» وكذلك مفهوم العودة إليهما. فالأولى تعني أن كل ما يحدث في التاريخ له أصل معينُه كل ما يتحقق فيه بالتدريج منبعه منه دون أن يحدد ذلك وجهة تصاعدية ولا تنازلية. كل ما يفيده هو أن ما في الأمر من جوهري ذاتي له من البداية وهو فيه بما يشبه الوجود بالقوة ثم يتحقق بالتدريج. فتكون العودة إليه شبه ورود المنبع من جديد وليست عودة إلى عصر ذهبي. أما نظرية العصر الذهبي فتعني أن الأفضل يوجد في الماضي وأن كل ما طرأ بعده هو انحطاط. فشتان إذن بين ما حدث هو نابع عن الأصل وبين ما حدث هو انحطاط لعصر ذهبي.

[3] وفيها كما في غيرها من السور دحض صريح لهذين الفهمين السطحيين لأن النبي الكريم ذهب إلى حد القبول بمبدأ الانطلاق من الصفر في دعوى امتلاك الحقيقة جاعلا إياه المطلوب في الحوار بينه وبين أهل الكتاب وحتى بينه وبين المشركين. وقد حاور الرسول أهل الكتاب في آل عمران لعلاج أمرين أنتجا التحريف القيمي والوجودي: فأما الأمر الأول فينتسب إلى فلسفة الدين من خلال تعريف قطبيها أعني مفهوم الله والوحدانية ومفهوم الهادي بدين الله أو الرسول لئلا يقع الخلط بينهما. وأما الأمر

الثاني: فهو علل التحريف الذي يطرأ على هذين المفهومين. وهذه العلل صنفان: صنف الطغيان الروحي المستند إلى الأداة الرمزية أو التأويل وذلك هو دور النخب الروحية وصنف الطغيان المادي المستند إلى الأداة المادية أو العنف وذلك هو دور النخب الحاكمة. والتحريف الوجودي هو تأليه الحاكم سواء كان سياسيا (فرعون) أو روحيا (هامان). وقد اكتمل ذلك في نظرية «بنوة عيسى». لذلك دار النقاش حول عيسى عليه السلام وتأليه الأحبار ليشرعوا بدل الله. وكانت المباهلة موضوعها التوحيد لئلا يتخذ الناس بعضهم بعضا أربابا.

[4] [آل عمران: 64].

[5] والقول بالملة الأصلية الواحدة ليس مجرد فرضية من جنس فرضية اللسان الأصلي الواحد لأنها لا تفترض وحدة الأعيان بدليل التوكيد القرآني على تعدد الرسالات بتعدد الألسن والأمم بل هي وحدة المقومات الأساسية للعقد والشرع أعني لما يقابل في الفلسفة أسس المعرفة النظرية وأسس المعرفة العملية في الفكر الإنساني مهما تعددت أدوات التعبير عن هذه الأسس الواحدة التي تجعل الإنسان لا يستقيم وجوده من غير اجتهاد نظري وجهاد عملي ينطلقان منها بوصفهما أداتي أدائه الأمانة أو تحقيق الاستخلاف المتقدم على ما تأوله الناس على أنه خطيئة موروثة جعلت الوجود الإنساني في الدنيا يصبح عقابا في حين أن القرآن جعله استكمالا للإنسانية بتحقيق الاستخلاف وامتحانا لمن يراهن على العكس رمزا إليهم بإبليس أعني رمز التحريف الذي يعالجه الإسلام. ومن يفهم دور هاتين المؤسستين في القرآن وما هما بديل منه أعني مؤسستي التحرير من الاستبداد الروحي والاستبداد المادي المسؤولتين عن كل تحريف يدرك طبيعة الثورة القرآنية ما هي ولم هي لا يمكن إلا أن تكون كونية وخاتمة. وبفهم هذه الثورة ندرك علة الصلح بين الدين والدنيا في القرآن وعدم اعتبار التدين نفيا لها بل إصلاح للوجود

فيها مطية للآخرة التي تكمل معناها الذاتي. ونحن بهذا نشير حتما إلى ما طرأ على نظرة المسلمين أنفسهم لقيم القرآن نظرتهم التي حرفت معانيه فجعلته عزوفا عن الدنيا حتى صاروا أفقر من في العالم وأكثرهم قعودا عن الاجتهاد والجهاد بمعانيهما السامية كما شرحناها في غير موضع من أعمالنا انظر مثلا كتاب: "استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي" منتدى الفكر العربي عمان 2007م.

[6] [المائدة:48] : ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

[7] [التين: 4-6] : ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ* ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ* إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾. ولا ينبغي أن نفهم من ﴿رَدَدْنَاهُ﴾ أن الله هو الذي رد الإنسان بل القصد أن هذا الرد لو كان الله يريد منعه لمنعه. لكنه كان شرطا في امتحان الأهلية للاستخلاف: فلو بقي الإنسان في أحسن تقويم لما كان للامتحان والحرية معنى. وهو إذن جزء من خطة الاستخلاف ورمزه اعتراض الملائكة الذي كان معلوما بل ومشروطا في الاستخلاف. والخروج من الرد إلى أسفل سافلين هو السعي والكسب اللذين يجازى بهما الإنسان. ويبقى سؤال: لم كل هذا؟ وطبعا فهذا السؤال ليس له جواب: المنطلق هو الواقعة التي هي وجود الإنسان بالكيفية التي هو عليها. وتفسيرها الرمزي هو هذه القصة القرآنية. فمن لم يؤمن بها ليس لنا جواب نقدمه له. ويمكن أن يحيا بقصة أخرى لأن الإسلام أمرنا بألا نُكره أحدا في الدين ولأن ذلك هو شرط تبينه بذاته الرشد من الغي.

[8] وتلك هي العلة في أن العلاج القرآني ليس مقصورا على مجرد الدعوة الروحية بل هو بالجوهر فعل سياسي متمأسس. فهو يقتضي حتما الإصلاح السياسي الدائم لعلاج مسائل الرزق والذوق علتين للفقر والوحشية من خلال نظام السلطانين عليهما بهدف استتباعهما للسلطان الأسمى الذي له دلالة برهان الرب. والغريب أن علماءنا فاتهم أن ذلك كله لخصه القرآن الكريم في آية واحدة جمعته في ما يمكن أن يعتبر القاعدة الذهبية للسياسة الإسلامية حيث قال جلا وعلا: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ (السلطان الأسمى) وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ (التربية الروحية للذوق لأنها تنهى عن الفحشاء) وَأَمْرُهُمْ (الأمر أمرهم ولا ولي عليهم من دون الله) شُورَى بَيْنَهُمْ (تسيير أمرهم فرض عين على الجميع) وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (علاج مسالة الرزق بالإنفاق في وجوهه التي حددتها آيات قرآنية كثيرة)﴾ [الشورى 38].

[9] ونحن نقول ذلك رغم أن المحاولة بدأت بسورة الإسراء التي تبدو وكأنها تركز على معركة بين الإسلام وقوم أحد الدينين الكتابيين. لكن «سورة هود» التي ختمنا بها قلب المحاولة (الجزء الأول) بينت أن الأمر متجاوز لهذا التركيز الظاهر لأن التجارب الدينية التي نحللها فيه غير مقصورة على مسألة الصراع بين الإسلام واليهودية. ومع ذلك فإن الصلة بين الكلي والجزئي في هذه الحالة بالذات لا تستثني أن تكون نواة الصراع الكلي هي الصراع الجزئي: ذلك أن الصراع الكلي في شكله الراهن هو الصراع بين الكونية الإسلامية والعولمة الرأسمالية التي هي بالأساس إسرائيلية/ أمريكية أعني أنها لا تخلو من صلة حميمة بعلاقة سعي القرآن بتحرير البشرية من تحريف التوراة وخاصة بعد أن عادت فاستحوذت على الإنجيل منذ الإصلاح عامة ومنذ ظهور المسيحية الصهيونية بصورة أخص.

[10] التحريف والجاهلية هما الداءان اللذان يفسدان الحديث والحدث في التاريخ الإنساني. فتحريف الحديث يكون ماديا بتغيير النص زيادة أو نقصانا أو معنويا بالتأويل زيادة ونقصانا. وهو إذن يحرف الحدث عن طريق الحديث. وجاهلية الحدث تكون مادية بالعجرفة والحمية ومعنويا بالجهل والجهالة. وهي إذن تحرف الحديث عن طريق الحدث. فيجتمع على الإنسان التحريف والجاهلية فيغيب الحلم والعلم فيرتد الإنسان إلى أسفل سافلين أعني أنه يصبح محكوما بقانون تاريخه الطبيعي من حيث هو حيوان منحرف لأنه لا يمكن أن يكون حيوانا سويا وهو إنسان: إذ هو عندئذ مرتد إلى الحيوانية وليس حيوانا فيبقى فيه الوجه المسلوب من الإنسانية وهو ما يزيده وحشية أي إنه يتصرف كالحيوان بما تمده الحضارة من أدوات ليس للحيوان منها نصيب فيكون بذلك هداما وهو مصدر منظوره الجدلي للوجود حيث لا يكون الشيء إلا بنفي ما عداه.

[11] وهذه العقيدة من أهم أصول الإسلام. ولا تزال عصية على الفهم رغم وضوحها عند من يتدبر القرآن. ولعل أول من حاول تأويلها فلسفيا وسياسيا فأخطأ الهدف وأسس لكل المواقف العدوانية الحديثة من المسلمين نقلا لتهم الكهنوت الوسيط من مجرد الموقف الكلامي إلى التأسيس الفلسفي هو هيجل. فهو اعتبرها عقيدة عدمية تحول دون كل حياة اجتماعية وسياسية منظمة لأنها تعني المساواة المطلقة بين الناس ومن ثم فهي تنفي التراتب الذي يراه ضروريا لقيام المجتمع السياسي والمدني ضرورة جوهرية وليست ضرورة أداتية كما هي عليه في المنظور القرآني أعني من جنس تقسيم العمل الذي لا يتجاوز الترتيب الوظيفي إلى التراتب في المنازل ومن ثم في الحقوق والواجبات. لذلك فإن ما تصوره هيجل حائلا دون الحياة الاجتماعية والسياسية في الإسلام ليس هو كذلك بل هو حائل دون فسادهما الذي يظنه حضارة وتقدما وهو عين البربرية والتأخر كما نرى ذلك الآن في مآل العالم الطبيعي والثقافي. فما اعتبره تحريرا للإنسانية آل إلى الفاشية المطلقة لسلطان الشركات والمافيات أو ما يسمى بالعولمة الرأسمالية التي حسبها

هيجل مؤشرا على نهاية التاريخ بمعنى بلوغه الكمال. لكن استئناف الأمة الشاهدة دورها الكوني والسعي إلى تحقيق رسالتها يبين أن التاريخ لم ينته و لم يكتمل بل هو ما كاد يبدأ: فالشمول الديني (الدور في تحديد الغايات) والسياسي (الدور في تحديد الأدوات) للإنسان من حيث هو إنسان هو جوهر الإنسان في المنظور القرآني. وهو معنى أن يكون السلطان الروحي والسلطان الزماني فرض عين يسهم فيه الإنسان من حيث هو إنسان ولا يتوسط فيه بينه وبين الرزق الروحي وبينه وبين الرزق المادي أي سلطان يكون فرض كفاية إلا آليا وبالتوكيل الصريح والمؤقت لمن يمكن أن نطلق عليهم اسم أولياء الأمر بمعنى من وليناه الأمر ليكون خليفة خلفاء الله الذين هم كل البشر بمبايعة حرة ومؤقتة. وحتى لا ينقلب هذا الخليفة على خلفاء الله فيصبح خليفته الوحيد لا بد أن يكون خلفاء الله حاضرين دائما في السلطانين ومراقبين له وأن يتداول كل الناس على الاستخلاف الذي من الدرجة الثانية أي أن يستخلف خلفاء الله كل واحد منهم رأوا فيه الأهلية لذلك بالتداول: والرمز هو الرئاسة العلمية في التربية والرئاسة السياسية في الحكم، والإمامة في الصلاة حين يعين المصلون من يختارونه ليؤمهم و كل مصل مؤهل لذالك إذا قبل به المصلون طوعا

[12] وهذا المقصد التحريري مطابق للاستثناء من الخسر الذي جاء تعريفه في سورة العصر. لذلك فإنه يمكن أن نختار لهذا الجزء الثاني الذي يبحث في غايات الثورة القرآنية وأدوات تحقيقها شعارا خاصا يبين أن ما يعالجه بوجهيه أعني نظرية اللواحم أدوات وغايات وعلل فسادها متعين كله في سورة العصر وإن بترتيب مقلوب لما يأتي لخطة العلاج. فالقرآن يقص الأمر ببيان شروط التحرر من علل الفساد غايات وأدوات. والعلاج ينطلق من هذا البيان القرآني لنظرية الغايات والأدوات حتى نكشف على ما يطرأ عليها من فساد اكتفت سورة العصر بتسميته خسرا أعني عين الرد إلى أسفل سافلين بعد التقويم الحسن كما في سورة التين. وشعار سورة العصر يقبل مدلوله الصوغ التالي في

ما يشبه المعادلة الاستراتيجية لمقومات العلاج الشافي: [الاجتهاد (= الإيمان والتواصي بالحق)+ الجهاد (= والعمل الصالح والتواصي بالصبر] <=> الاستثناء من الخسر. والغايات أي: الإيمان والعمل الصالح والأدوات أي: التواصي بالحق والتواصي بالصبر وأصل العلاقة بين الأدوات والغايات في نظرية اللواحم هو: الخلق في أحسن تقويم ثم الرد إلى أسفل سافلين ثم العمل الرافع إلى أعلى عليين والنتيجة الاستثناء من الخسر بالفعل الحر أو الأمانة التي حملها الإنسان فكان مكلفا.

[13] [سورة البقرة 143]: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّهُ وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾.

[14] وقد اعتبرت سورة آل عمران هذه السلطة الروحية مصدر كل تحريف بتواطؤ بينها وبين السلطة الزمانية. ويبدأ التحريف قيميا بجعل السلطتين الزمانية والروحية مشرعتين بدلا من أن تكونا معبرتين معبرة عن الإرادة المشرعة التي هي إما إرادة الله أو إرادة من استخلفهم أعني كل إنسان في الجماعة لأن التشريع من حيث هو أمر بالمعروف ونهي عن المنكر فرض عين لينتهي وجوديا حيث يؤله الإنسان رمزا إلى هذا التحريف بتأليه عيسى -عليه السلام-: وتأليه الإنسان هو الأصل الحقيقي لما آل إليه أمر الإنسانية من نكوص إلى القانون الطبيعي أو رد إلى أسفل سافلين وهو عين الخسر.

[15] ولذلك فليس بالصدفة اختيارنا «سورة الإسراء» رمزا لكل المشروع. ففيه حصل الوصل بين التوجهين أو إن شئنا القطيعة التي حققت تغيير القبلة لأن الإسراء حصل إلى القدس أي إلى مراجعة الماضي و منها حصل المعراج إلى السماء أي إلى

المتعالي الذي سيتأسس عليه الإصلاح والاستراتيجية المستقبلية. وبذلك يتبين أن كل ما في القرآن دلالاته الاستراتيجية ذات وضوح وشفيف باهرين لمن كان ذا بصيرة.

[16] ولما كانت هذه القبلة «القدس» ليست الأولى بإطلاق بل هي الأولى في الترتيب الزماني للدعوة الإسلامية الخاتمة بمعنى بداية إصلاح التحريف لأن القبلة الأولى بإطلاق والتي يعود إليها فعل الاستثناء من الخسر هي التي كانت القبلة الثانية في الترتيب الزماني «الحرم» فإن الرمز يصبح مطلق المطابقة مع مضمون سورة العصر: لما نزل القرآن وجد الإنسانية قد ردت أسفل سافلين أو في منزلة الخسر وكانت عندئذ قبلتها دليل التردي أو التحريف وكان ينبغي أن تعاد إلى القبلة الأصلية التي تخرجها من الخسر. لذلك اعتبرت القبلة الأولى مجرد محطة جعلت ليكون الانتقال منها امتحانا للمؤمنين كما جاء في القسم الثاني من الآية 143 من «البقرة»: مدى استعدادهم للخروج من الخسر والقيام بشروط الاستثناء منه أعني التواصي بالحق والإيمان والتواصي بالصبر والعمل الصالح ليكونوا أهلا للشهادة على الناس وليكون الرسول عليهم شهيدا أو لهم في مدى أدائهم لهذه الأمانة.

[17] لذلك فينبغي ألا نقع في الفخ فنقبل بالارتداد إلى قيم القبلة الأولى النسبية. فالإسرائيليون والأمريكان يحاولون أن يفرضوا علينا التوجه إلى الماضي ليكون محددا للمستقبل بغير الطريقة التي أرادها القرآن. لكن مدار التاريخ الإنساني ليس رهانا سلبيا يرد إلى الصراع بين الأديان بل هو تجاوز لهذا الصراع من أجل تحقيق قيم القرآن في العالم. فإذا استعاد المسلمون دورهم الكوني لتحقيق وحدتهم بداية لتكون منصة فعلهم من أجل وحدة الإنسانية غاية لن يبقى لإسرائيل دور في التاريخ. ذلك أنها تستمد دورها من العودة بالإنسانية إلى الدين القومي الذي تريد أن تفرضه على الكون بدل الإسلام الذي هو الدين الكوني. <u>وتحويل الإسلام إلى دين خاص بالمسلمين فخ نصبه العلمانيون</u>

للأصوليين فوقعوا فيه حتى عادوا إلى قيم الجاهلية وخلطوها بقيم القرآن. وذلك هو ما يساعد الأعداء على محاربة الإسلام والسعي إلى جبر المسلمين على التخلي عنه للأخذ بقيم الدين العنصري تحت رداء العولمة والعلمانية.

[18] كل تصور للسياسة من غير دور التعالي الروحي الذي يحدد الغايات أعني جوهر الدين وَهْمٌ حتى لو كانت هذه السياسة «مافياوية». فلا بد فيها بسبب شرطي فعلها من إيمان ما: لذلك كان لهذا النوع من التنظيمات معتقدات وهمية أساسها الخرافة والإيهام. فأما الشرط الأول فهو امتداد الفعل السياسي في التوالي الزمني وهو ما يقتضي أن يكون الفاعل السياسي مؤمنا بما يعمل ويعتبره غاية دونه ما عداه وهو إذن ضرب من المفاضلة والتقديس. وأما الشرط الثاني فهو تعدد المشاركين في الفعل السياسي في التساوق المكاني وهو ما يقتضي أن يكون الفاعلون مستندين إلى حد معلوم من الثقة المتبادلة على الأقل بين المتحالفين ضد المتحالف عليهم. والثقة المتبادلة تعتمد على الإيمان مرتين: تؤمن بأن غيرك له المفاضلة نفسها التي تبقي على العقد في التوالي الزماني بينك وبينه وتؤمن بأن الاطمئنان إلى ذلك شرط لا بد منه لأن الحذر لو كان مطلقا لامتنع الفراغ لغيره من الأفعال. وبمجرد أن يزول هذا الاطمئنان تكبر عقدة عدم الثقة ونظرية المؤامرة الدائمة وهو ما يعتبره أفلاطون سبب شقاء المستبدين الذين يفقدون كل إمكانية للراحة والنوم خوفا من المستبد بهم.

[19] ولعل أهم ما في عمل ابن تيمية الفكري هو محاولة فهم الأصول القرآنية لهذه الثورة من منطلق سياسة الرسول في التعامل مع الأحداث التاريخية. ويعني ذلك أن ابن تيمية يهتم بعمل النظر كيف يحصل: **كيف تؤثر العقائد في الشرائع** ؟ وقد سبق فأشرنا إلى هذه العلاقة المعقدة: فنحن ننطلق من التجربة المحمدية التي هي تطبيق للقرآن الذي

هو تحليل للتجربة الروحية الإنسانية كلها. فيكون مدخلنا لفهم القرآن هو منهاج السنة المحمدية لنكتشف أن القرآن يقص علينا منهاج السنة الإلهية كما تعينت في التاريخ الروحي للإنسانية.

[20] تصور الدين من دون السياسة يعني تصوره من دون الشروط التاريخية التي تحدد الأدوات وهم حتى لو كان الدين مجرد تصوف ذاتي مطلق الهروب من الدنيا. فكل هروب من الدنيا يبدو قطعا مع الحياة الجماعية. وهو وهم لأن القاطع مع الحياة الجماعية في مهربه لم يقطع معها حقا بل هو قطع مع دوره في جهدها المنتج واكتفى بالعيش على ثمرات إنتاجها. المتصوف الغفل مهما قنع بالقليل فهو يعيش على صدقات الجماعة. وهو يستمد سلطانا رمزيا مغشوشا من هذه الوضعية لأنه يجعل العامة تتصوره زاهدا في هموم الدنيا في حين أنه أكثر الناس ميلا إليها وعشقا للسلطان المطلق عليها وعلى من فيها وخاصة على العامة بزعم الصلة المباشرة بربها وأحيانا الاتحاد معه بل هو أحيانا بعبارة شطحات غير واعية أو تدجيل واع يزعم أنه هو الرب. وهو بفضل هذا السلطان الوهمي يصبح الوسيط الأول بين السلطان الزماني والعامة ليتقاسم معه الاستبداد الروحي والزماني. وفي هذا هم منافسون للفقهاء. السياسة في نسبتها إلى الدين كالبدن في نسبته إلى الروح: كلاهما له دور الوصل بالظرفي والتاريخي والتذكير بالتناهي الإنساني حتى لا ينسى أنه كائن دنيوي يجتهد ويجاهد من أجل تحقيق الغايات السامية التي هي جوهر الدين.

[21] ابن خلدون ;المقدمة+ دار ابن حزم بيروت 2003م(ص. 450).

[22] لذلك كان عمل ابن تيمية الفكري نقد فلسفة الطبائع والطبيعة وأسس على نقده لهما من حيث صلتهما باللواحم نفسها فلسفة في الطبيعة قرآنية تنطلق من

نقدين: نقد نظرية العلم في ما بعد الطبيعة التي كانت تطلق علم الشهادة فتنفي الغيب ونقد نظرية العمل التي كانت تحول دون التكليف والحرية ليجعل العمل الإنساني ممكنا وتحرير البشرية من جبرية وحدة الوجود الصوفية فيبين حدود الضرورة بالمقابلة بين مجالي الربوبية والألوهية.

[23] ولعل أهم ما في عمل ابن خلدون الفكري هو محاولة فهم الأصول القرآنية لهذه الثورة من منطلق إستراتيجية القرآن في تحديد مبادئ عمل العمران أو شروط استعمار الأرض والاستخلاف فيها. ويعني ذلك أن ابن خلدون يهتم بنظر العمل كيف يحصل: **كيف تؤثر الشرائع في العقائد؟** فكان عمله نقد فلسفة الشرائع والتاريخ وأسس على نقده باللواحم نفسها فلسفة في التاريخ قرآنية تنطلق من نقد نقد نظرية العمل في ما بعد التاريخ ليجعل النظر الإنساني ممكنا بعد تحريره من نفس العوائق التي تنبه إليها ابن تيمية من منطلق العقيدة.

[24] وبذلك يتبين أن غاية الرجلين واحدة رغم اختلاف الطريق إليها: ابن تيمية من النظر والعقد إلى العمل والشرع وابن خلدون من العمل والشرع إلى النظر والعقد. فابن تيمية اهتم خاصة بفساد السلطة الروحية والعقيدة فأسس لحركة تنوير تحرر الأمة من الجبرية وعبادة الأوثان الرمزية أو استعمال الذوق لاستعباد روح الإنسان وسائل يتوسلونها وسائط ابتدعتها الحركة الصوفية المنحرفة. وابن خلدون اهتم خاصة بفساد السلطة الزمانية والشريعة وأسس لحركة تنوير تحرر الأمة من الاستبداد وعبادة الأوثان المادية أو استعمال الرزق لاستعباد بدن الإنسان أوثان يتوسلونها وسائط ابتدعتها الأنظمة السياسية المنحرفة. ويقبل المرض الوصف بلغة ابن خلدون في الحالتين بمصطلح الجاه الذي يفسد قيم الرزق وقيم الذوق.

[25] وقد حدث تغيير القبلة بعد نحو سنة ونصف السنة من هجرة الرسول إلى المدينة. ولا علاقة للحدث بما يزعمه المستشرقون من موقف علته اليأس من كسب تأييد اليهود والنصارى للرسالة الإسلامية. فهذا التفسير قاصر لأنه يجعل الأمر كله رهن قرار سياسي ظرفي وليس مقوما من مقومات الرسالة وتدبير استراتيجيتها. إنما الأمر يتعلق بالتعبير الرمزي عن تغيير مفصلي حصل في تاريخ البشرية منذ نزول القرآن ولم تأت ترجمته المشعرية إلا في هذا الرمز الذي يترجم انتقال التوجه القرآني ترجمة رمزية بتغير القبلة المحدودة والدين المحدود وتعويضهما بالكونية المطلقة فأصبحت القبلة ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾ [البقرة 115] وأصبح المخاطب كل المكلفين سواء كانوا بشرا أو غير بشر فضلا عن حصر الدين في بني إسرائيل. ما حدث في تغيير القبلة هو الترجمة الرمزية. لكن التغيير الذي تعبر عنه هذه الترجمة بدأ منذ اليوم الأول لنزول القرآن. لذلك كانت الترجمة مصحوبة بالإشارة إلى أن التغيير لم يكن تجديدا بل عودة إلى القبلة الأصلية مثلما أن القرآن لم يكن تجديدا بل إصلاحا للرسالة الكونية الكامنة في كل الرسالات السابقة والتي كان التحريف يخفيها كما كانت القبلة الأصلية تخفيها القبلة التي استُبدلت.

[26] [الحديد: 27]: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾.

[27] ويناظرها في الجزء الثالث نظرية الإصلاح العقدي في مستوى الغايات التي هي مضمون الحصانة الروحية والإصلاح الشرعي في مستوى الأدوات التي هي شكل الحصانة الروحية وذلك لتأسيس دور النخب في السلطة الروحية لرعاية الحصانة الروحية للأمة أو مجال التربية (البعد الرمزي من صورة العمران) والثقافة (البعد الرمزي من مادة العمران).

[28] وأساسها القرآني أولى آيات سورة النساء التي سنركز عليها تحليلنا لطبيعة اللواحم وأصنافها الخمسة وكذلك طبيعة صلاتها بوجهي الاستراتيجية القرآنية العقدي والشرعي وبوجهي السياسة المحمدية التعليمي المناظر للعقدي والسياسي المناظر للشرعي.

[29] انظر لمزيد من التوضيح حول هذه الفكرة أبو يعرب المرزوقي: «فلسفة التاريخ الخلدونية دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه» الدار المتوسطية للنشر تونس 2007م. الباب الثاني من القسم الأول بعنوان شروط ثورة ابن خلدون المعرفية والقيمية ص. 65 وما يليها

[30] الربط بين الرزق (خاصة من حيث دوره في علاقات الرحم أو الفرائض والإرث) والذوق (وخاصة من حيث دوره في العلاقات العاطفية بين الزوجين) ثم بين سلطانيهما وبينهما وبين سلطانيهما وأصل ذلك كله في الآية الأولى من سورة النساء من المعجزات القرآنية التي أغفلها فكرنا لأنه لم يطلب المسائل التي تترتب على استراتيجية القرآن التوحيدية وعلاقتها بالسياسة المحمدية بأبعادها التي هي عين مقومات الشريعة أعني الوقاية الخلقية والسياسية والعلاج الخلقي والسياسي ثم النظام الحقوقي ومغيار المنازل في السلم المدني وتأسيس ذلك كله على الأخوة البشرية في المنزلة الواحدة التي عرفت بالاستخلاف وحدد معيار التراتب فيها بالتقوى.

[31] الآية الأولى من سورة النساء كافية لفهم النظرية القرآنية في اللواحم. ذلك أن مسلمتنا الأولى هي أن القرآن الكريم وحدة لا تتجزأ ويمكن أن نثبت أن هذه الوحدة توجد في كل آية من آياته أي إن كل آية مهما كانت قصيرة فيها من العلامات ما يجعلها قطعة من كلٍّ تُعرف بموقعها ومنزلتها فيه. ومن ثم فالكل حاضر فيها بهذه العلامات الدالة عليه. فتكون كل آية متضمنة لكل القرآن الذي تدل عليه بموقعها منه من حيث

هو قص الدراما الكونية هدف إرسالها إلى البشر هو عرض الخطة الإلهية الساعية إلى تعليمهم وإرشادهم إلى شروط التوحيد التي أطلقنا عليها اسم الفواعل القيمية. وقد جمعت هذه الآية أثر فعلها لذلك اخترناها شعارا للجزء الثاني من الكتاب. وقد اعتمدت هذه الدراما الكونية التي يقصها القرآن أسلوب مضاعف كما أسلفنا في الجزء الأول: فهي تعتمد أسلوب السرد الروائي عبارة (الأمثال) وأسلوب الطرد التعليلي استدلالا (المثل).

[32] ولا فرق في المعنى الذي نطلبه بين أن تكون الواو للمعية أو للعطف. والمعلوم أن الواو التي ينتصب ما بعدها لا تخلو من أن تكون لأحد هذين المعنيين. فمضمون المعية إن رجحناه ورجحنا أنه مقصور على «تساءلون به» لن يمنع من أن التساؤل بالأرحام لا معنى له من دون جعله مصاحبا للتساؤل بالله وهو ما يعطي الأرحام منزلة تكون بفضلها جديرة باتقاء قطعها كما يُتقى غضب الله. لكننا نرجح كونها عاطفة لأن ذلك أكثر مطابقة للقصد فضلا عن كون أعلم النحاة الإمام ابن هشام الأنصاري نفى وجودها في التنزيل بدليل أنه أول الحالة الوحيدة التي أوردها الجرجاني على العطف. نرجح أنها عاطفة لأن التصاحب بين اتقاء غضب الله واتقاء قطع صلة الرحم أساسه هو عينه أساس التساؤل بهما معا. ولاعتبارها عاطفة علتان فضلا عن وحدة الأساس بين تشاركهما في التقوى والتساؤل. فمما يؤيد هذا الفهم هو أن الآية نفسها تضمنت واوا عاطفة بالمعنى نفسه ﴿بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً﴾.[النساء1] والتقدير وبث منهما نساء كثيرا. كما أن الإمام ابن هشام أكد في«مغني اللبيب» هذا المعنى عندما نفى أن يكون النصب بها أولا حتى وهي واو معية واعتبرها في حالة مماثلة قابلة للفهم بمعنى عطف مفعولين بشرط أن يكون المفعول به معنى لا لفظا «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» تحقيق محيي الدين عبد الحميد المكتبة العصرية صيدا بيروت 1987م (الجزء الثاني ص.360). وبين أن المتقى هنا هو غضب الله وقطع صلة الرحم. وليس هنا محل الكلام على إشكالية المعية وطبيعة عملها هل هو لها أم لعامل ناصب مقدر حتى لا نخرج عن الغرض رغم أن نفي أن يكون النصب بها يطرح سؤالا: عن طبيعة العامل الناصب ما هو؟ فمثال "سِرْتُ والنيلَ"

والنيل" يجعل المرء يبحث عن العامل الذي نصب النيل ما هو خاصة وابن هشام ينفي أن تكون المعية هي الناصبة بذاتها؟

[33] لا ينبغي أن يقتصر فهم هذه الآية على ما ورد في التفاسير التقليدية التي أهملت العلاقات المنطقية بين المقومات الخمس التي تتضمنها نظرية اللحمة بين البشر كما يحددها القرآن الكريم في هذه السورة بل حتى العلاقة الواضحة بين مسألة الرزق والذوق فهي ليست بينة في التفاسير للظن بأن الأمر مقصور على الزواج والإرث. فسورة النساء تصل مسألة اللحمة بحل مسألة العلاقة بين المرأة والرجل أو نظام الزواج وواجبات الأزواج ونظام الملكية والإرث ووراء ذلك كله تقديم الذوق على الرزق لأن الأول هو الغاية والثاني ليس هو إلا وسيلة. لكن المهم عندنا هو الفهم المقصور على المعنى السطحي لـ:«تساءلون». فلا ينبغي أن نقتصر على معنى واحد من جنس« سألتك بالله» لتدعيم الطلب بل إن للعبارة معنى أعمق هو ما يجعل هذا المعنى ممكنا. فاستعمال «بالله» لتدعيم السؤال يعني أن الطالب يضع بينه وبين المطلوب منه الله حكما على الصدق في الطلب والصدق في الاستجابة له وليس مجرد توسيط للقيمة الأسمى المشتركة بينهما. وإذن فالمعني يضمر معنى أعمق هو المساءلة أمام الله في صدق الأفعال أخذا وعطاء ما يشير إلى ضمانة التعاقد الإنساني عامة. فيكون المقصود أن المرء مطالب بالموقف الصادق في المعاملات كما في العبادات لأنه يسأل وكأنه يقدم شهادة أمام الله فقيست النسبة في ضرورة الصدق أمام الأرحام بضرورة الصدق أمام الله كما قيست التقوى: وهذا من الأسرار الأساسية لفهم علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين.

[34] آية الميثاق: [الأعراف 172-173]:﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ* أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾.

[35] [النحل 91] مثلا : ﴿ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ ﴾.

[36] العقد بمعنى التعاقد وردت في القرآن الكريم في صيغة الجمع : عقود كما في [المائدة 1]:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾.

أو المؤنث: عقدة النكاح كما في [البقرة 235]:﴿ وَ لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَ لَكِن لاَ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلاَّ أَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفًا وَ لاَ تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الكِتَابُ أَجَلَهُ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾.

[37] والكلام على اللحمة بمعناها الجامع بين الميثاق (بين الله والإنسان) والعهد (بين البشر أو بين الله والبشر) والعقد (بين البشر) جمعا نجده في المعنى الحديث للعلاقة التعاقدية عامة سواء كان التعاقد بين الأفراد أو بين الجماعات داخليا أو خارجيا. والتحليل الدقيق لهذه المعاني يمدنا بالرد على من يزعم أن القرآن لم يحدد نظام الحكم الإسلامي سواء كان تحديدا للإطار العام أو لشكل الحكم. فهذا النظام يعتمد على تعاقدين متعامدين: تعاقد الناس في ما بينهم ثم تعاقدهم مع الله والتعاقد الثاني متقدم وهو الضامن للتعاقد الثاني. وطبعا فطرح الأسئلة الخاطئة لا يمكن أن نجد لها جوابا في القرآن. كل من يطلب من القرآن دستورا بالمعنى الفني في القانون الدستوري طلبه سخيف. فالقرآن ليس دستورا بهذا المعنى الفني. لكنه دستور بمعنى أشمل وأعمق. إنه نظام من المبادئ التي تحدد إمكانات نظرية وعملية لدستور يعالج الفواعل القيمية الخمسة التي ليس للعمران إمكان من دونها: دستور قيم الذوق ودستور قيم الرزق ودستور قيم سلطان الذوق ودستور قيم سلطان الرزق ودستور قيم الدساتير الأربعة السابقة كما

بينا في تحليلنا «سورة يوسف» في الجزء الأول الخاص بمقومات الاستراتيجية القرآنية والسياسية المحمدية.

[38] والأمة الإسلامية عرفت الظاهرتين. ففي بدايتها تكونت الأمة بتوحيد القبائل العربية ثم الشعوب التي دخلت الإسلام. ولما كان المسلمون الأوائل يفهمون العلاقة بين المبدأين كما وصفهما الإسلام أبقوا على التعدد في الوحدة أو أسسوا وحدة متعددة فكانت أمة حية قادرة على الإبداع والسيادة. لكن الجهل بهذه المبادئ أدى لاحقا إلى محاولات التوحيد الملغية للتعدد فإذا بها أصبحت ملغية للوحدة أيضا. وقد بدأ الأمر بالتشدد العقدي وتحول النحل إلى مبدأ تفجير لوحدة الأمة العقدية التي باتت فاقدة حتى للوحدة السياسية. ونحن الآن في وضعية فقدان الوحدة السياسية وتشدد الوحدات العقدية التي تلغي إمكان توحيد المسلمين. ولما كانت هذه المحاولة بحثًا في استراتيجية التوحيد فإن بيان هذه الأمور من المطالب الأساسية لبحثنا.

[39] وتقدم العالمي على المحلي بيِّن في المجال الحيوي والطبيعي لأن المحددات المناخية وثروات الأرض التي يغتذي منها الإنسان الخاضعة بل وحتى الأمراض والنكبات الطبيعية لا تعترف بالحدود السياسية والثقافية بل هي تشمل المعمورة كلها دون تمييز. وفي هذه المعمورة يصطنع الإنسان بالتدريج حدودا سياسية وثقافية فيحصل التمايز الرمزي الذي تكون الكونية فيه منعدمة وأولها تعدد اللغات ثم بالتدريج وبمقتضى التزاوج الداخلي يحصل التمايز العرقي فتصبح اللاكونية الثقافية حائلا دون الكونية الطبيعية. غير أن ما في الإنسان من مقومات طبيعية تجعله يتخلص بالتدريج من المحلية الثقافية فيتوسع مجال الوحدة بالغزو والتغلب تارة وبالإبداع الأدبي والأسطوري تارة أخرى إلى أن يتكشف الإنسان لغة العلم و العمل (أي المثل و الأمثال) التي هي واحدة بين البشر إذ من شرطها تجاوز اختلاف الألسن

إلى لسان كوني. ومنذئذ تبدأ حركة العولمة التي هي توحيد رمزي يسعى إلى المطابقة مع الوحدة الطبيعية الموجودة من الأصل. والدين الإسلامي قد جعل الوحدة الروحية الواسطة الضرورية للوصل بين الوحدة الطبيعية المعطاة من البدء والوحدة الرمزية التي تحصل بمفعول التدرج في الكلية الرمزية وصلا يؤسس للوحدة بالعلم و العمل الكونين والوعي في الطبيعة أو الحضارة الخلقية ويؤسس لدور الوحدة الرمزية في الطبيعة أو إن شئنا الحضارة المادية التي تمكن الإنسان من تحقيق ما وعده الله به من تسخير للكون له بما أمده من قدرة على علم قوانينه واستثماره في الاستفادة من ثرواته. فتحصل المعادلة التالية: تعارض بين وحدة الطبيعة وتعدد الثقافة يؤدي إلى فقدان الطبيعة وحدتها (تكون الأعراق) لكن التحرر الثقافي المتدرج من التعدد يعيد بالتدريج الوحدة الطبيعية (بدايات تجاوز الفروق العرقية) فيتحقق التطابق بين الطبيعي والرمزي كما يدعو إلى ذلك القرآن الكريم فتكون الدعوة القرآنية هي حقيقة ما يجري فعلا وليس طلبا لما ليس هو من طبائع الأشياء وإذن فهو تذكير به وتوعية وليس خلقا لمعدوم.

[40] يعلل القرآن تعدد الأمر بمثال الشرعات والمناهج في المائدة الآية 48 بالتنافس في الخيرات مشيرا إلى أنه لو أراد لكان الناس ملة واحدة ولكنه قصد التعدد لهذه العلة: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

[41] ابن خلدون: ;المقدمة+ دار ابن حزم، بيروت، 2003م (ص 143-144).

[42] لبيان العلاقة بين العصبية ونوعي الشرعية انظر: ابن خلدون ؛ المقدمة+ دار ابن حزم بيروت 2003 الباب الثالث الفصل 25 (ص 143-144): «**فتعسر طاعته (الملك الذي يحكمه الهوى) وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلّم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها .....(1)-فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية . (2)-وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة**». لكن النص الذي يبين أن الشرعيتين عقدان عقلي وديني بصورة أوضح هو النص التالي من الباب الثالث، الفصل51 من «المقدمة» (ص 229): «**وحكمه (حكم الوازع الضروري في العمران) فيهم: 1- تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه 2- وتارة (يكون مستندا) إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاة نجاة العباد والثانية يحل نفعها في الدنيا فقط**». فيتضح أن العقد الأول فيه خمسة أطراف الحاكم والمحكوم والشارع وهو عقد حول مصالح الدنيا والآخرة والثاني فيه ثلاثة أطراف فحسب الحاكم والمحكوم وهو عقد مصالح الدنيا لا غير.

[43] قد يعترض معترض فيقول إن العقد الديني هو بدوره يمكن أن يكون عرضة لهذا الازدواج لأن الحاكم هو الذي يتكلم باسم الضامن فيكون متقاضيا وناطقا باسم القاضي. والجواب عن هذا الاعتراض الوجيه هو ما يفهمنا السر الذي من أجله جعل القرآن العمل الروحي والسياسي فرض عين على المؤمنين وليس فرض كفاية. أي إن المحكوم في حالة العقد الديني هو أيضا ناطق باسم القاضي لأن الحاكم ليس له من حيث هو حاكم هذا التمثيل ما دام التمثيل هو للإنسان من حيث هو إنسان أعني من حيث

هو مستخلف. إن هذا النوع الثاني من التعاقد يعني إذن ضرورة التحرر من السلطانين الروحي والزماني والاستعاضة عنهما بسلطان الجماعة على نفسها فهمًا للتشريع السماوي وتشريعا في ما ليس فيه تشريع. وفهم التشريع السماوي نفسه بل والعمل به هما أيضا ضرب من ضروب تشريع الجماعة: الجماعة شرعت لنفسها القبول بالتشريع السماوي وهو معنى كونها مؤمنة به وتعمل بمقتضاه.

[44] لمزيد الاطلاع على ما ينسبه إليها ابن خلدون من صلة بالخلال الحميدة والخير والقدسية يمكن الرجوع إلى الفصل العشرين من الباب الثاني من «المقدمة» (ص. 107-108) بعنوان: «...في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس...».

[45] وحتى لا نسيء فهم ابن خلدون فالمقدس ليس من تتعين فيه الدولة بل هو مؤسسات الدولة بصرف النظر عن أعيان قيامها المحسوس وعن أعيان القائمين عليها. ذلك أن الدولة في المصطلح الخلدوني قد يفاد بها أحد أمرين مختلفين يبدوان دون تمييز واضح عند من لا يدقق في فكره. فقد تظن الأسرة الحاكمة ذات الأعمار المعلومة في نظريته لكنها في الحقيقة هي المؤسسات التي تتوالى عليها الأسر الحاكمة رغم أن كلمة دولة في العربية أقرب إلى المعنى الأول من المعنى الثاني لأنها اسم مرة من دال بمعنى انتقل. مثال ذلك دولة الإسلام أو مؤسسات الدولة الإسلامية التي توالت عليها أسر متعددة من الجنس نفسه ثم أجناس متعددة وهي باقية الدولة نفسها بمعنى المؤسسات الشرعية والقضائية والتربوية نفسها إلخ... التي هي من مقومات النظام المادي والرمزي والإداري في جماعة معينة. وهذا هو المعنى المقدس من الدولة في فكره: أي النظام الذي يجعل الجماعة تكون جماعة إنسانية فتخرج من الحيوانية التي تنحط إليها بمجرد حصول الخلل في نظام الرزق والذوق وسلطان الرزق وسلطان الذوق والسلطان الأسمى.

[46] ومن عجائب هذه العلاقة تقابلها من حيث نسبة «ماصدقاتها». فالنسب العضوي غير المباشر إلى الحياة أوسع صادقية (النسب الآدمي) من النسب المباشر (النسب الأبوي) بخلاف النسب الروحي إلى الله الذي تنعكس فيه الصادقية فيكون المباشر منه (المربوبية) أوسع صادقية من غير المباشر (الآلهية). وعلى ذلك تترتب علاقة عجيبة: الإنسان لا يستطيع أن ينكر النسب المباشر والرب لأنه يعتبرهما بديهية وبوسعه أن ينكر النسب غير المباشر والله. وطبعا فهو قادر على الكفر بها جميعا لكنه لا يصدق نفسه في الكفر بالأولين لمباشرتهما ويمكن أن يكون صادقا في الكفر بالأخيرين لعدم مباشرتهما فيغفل عن العلاقة. وقد جاء القرآن ليذكر بهذين الأمرين: أن يجعل البشرية تذكر وحدتها وأن تؤمن بالله آمرا ولا تكتفي به ربا. وتفسير الموقف الغافل بين: فما يُدرك بالبداهة المحسوسة يتقدم على ما لا يدرك إلا بالنظر والمربوبية والنسب المباشر يدركان بالبداهة المحسوسة في حين أن الآلهية والنسب الآدمي يحتاج الإنسان إلى النظر ليدركهما ومن ثم فالأولان يبدوان من العلم الضروري في حين أن الثانيين ينتسبان إلى العلم النظري وهو اختياري أو ناتج عن فعل اختياري هو التدبر والاستدلال. والمبدأ الخامس هو الذي يوقظ هذا التدبر في الوعي الإنساني: الرقابة الإلهية التي لها في النفس حضور لا يتوقف وخاصة في المواقف الحرجة وأفضلها في التمثيل القرآني هو وجود الإنسان في البحر عند اشتداد هيجانه.

[47] الخلاف حول طبيعة اللحام الذي ينبغي أن تتقوم به المؤسسات فيبنى عليها تنظيم الحياة العامة يعد من أهم مشكلات الأمة مشكلاتها الحالية في مرحلة الاستئناف: فالعلمانيون بوهم دال على الجهل بالظاهرات العمرانية يتصورون من شروط الحرية والديموقرطية نفي الأواصر الطبيعية في العمران الإنساني لاعتبارهم إياها من علامات التخلف والأصوليون بالوهم نفسه يتصورون لواحم العمران هي العودة إلى العصبية

الجاهلية فلا يميزون بين اللواحم كما حددها القرآن واللواحم التي تردى إليها العمران الإسلامي لعدم فهم الفرق بين الشعوب والقبائل القرآنية والشعوب والقبائل الجاهلية. لكن القرآن يجمع بين اللحمتين الرحمية والعقدية ليؤسس حياة جماعية منظمة تحمي الجماعات والأفراد. والداء المستفحل بالفكر العلماني الجاهل بفلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنية ينطلق من أحكام مسبقة إيديولوجية فيتنكر للأولى والثانية باسم التحديث والعلمانية: فأما الأولى فيعتبرها العلمانيون عودة إلى البنى البدائية وأما الثانية فيعتبرونها مصدرا للظلامية. وهم بذلك يجعلون من شروط البناء تهديم كل الموجود لاستنبات المعدوم. فيتحول التحديث إلى تهديم لأساسي اللحمة الفاعلين من أجل أساسين لا فعل لهما وهما مجرد أداتين للتغطية على الاستبداد الداخلي والتدخل الخارجي.

ونحن نعتقد أن ثورة الإسلام تمثلت في الجمع بمنطق التصديق والهيمنة بين اللحمتين ولذلك فهو قد جعل الأولى تابعة للثانية وقدمها عليها دائما وخاصة في حالة حصول صدام بينهما. فما فائدة الجمع بينهما وما دلالة الترتيب والتبعية الذين فضلهما الإسلام؟ الجواب يأتي بفهم دلالة العلاقة بين المباشرة واللامباشرة لرابطة اللحام: الجيوش المحمدية كانت تنتظم برابطة عليا هي العقيدة ورابطة دنيا هي القبيلة للاستفادة من الرابطتين في الحمية التي يحتاج إليها أي جيش في ساحة المعركة. فتكون العلاقة الصدامية بين عصبيتي العقيدتين المتصارعتين معطلة للصراع بين العصبيتين القبليتين في إطار العقيدة. وهل إذا زال الصراع بين العقائد سنعود إلى الصراع بين القبائل؟ أم إن توحيد الإنسانية يعني التحرر من الصراعين؟ ملاحظة ثانية تتعلق بما حصل في تاريخ الإسلام فأفسد العصبيتين اللتين أقرهما الإسلام: لكن هاتين العصبيتين أضيفت إليهما عصبيتان أخريان هما عصبية الجيش المرتزق بدلا من حاميات القبائل التي كانت تؤسس لقوة الدولة وعصبية الإدارة المرتزقة بدلا من حاميات الشريعة التي كانت تؤسس لشرعيتها. فما الذي يوجد في العصبيتين الأساسيتين من عيوب أدت إلى

تضاؤلهما أمام هاتين العصبيتين البديلين؟ وهل في هاتين العصبيتين ما يمكن أن يكون عنصر خير يقبل التوظيف بعد استعمال مبدأ التصديق والهيمنة ؟ فالمعلوم أن هاتين العصبيتين تابعتين لعصبية الولاء النفعي أعني لما تحتاج إليه الدولة لتصبح جهازا يعمل بإمرة الدولة وهو جهاز يتغول فيصبح آمرا بعد أن يبدأ مأمورا: فحامية القبيلة آمرة ومأمورة وحاملة الدين آمرة ومأمورة. لكن المرتزقة العسكرية والإدارية تبدأ مأمورة ثم تطمح إلى أن تصبح آمرة. فكيف نحول دونها وهذا التحول؟ هل الجمع بين العصبيات الأربع ممكن فيكون عامل تحقيق هذه الغاية؟ هل المسألة يكفي فيها الانتقال من القبيلة إلى الحزب ومن الجيش المرتزق إلى الجيش الوطني المهني؟ كيف نفهم تحول الأحزاب إلى مافيات تستبد بالدولة ويتبين في الحقيقة أنها قبلية أو جهوية ومعها الجيش بل إن الجيوش المزعومة وطنية هي أصل هذه العملية لأن أغلب الأحزاب الحاكمة في البلاد العربية والإسلامية هي ثمرة انقلاب للجيش أو انقلاب إلى جيش مستبد بالدولة؟.

[48] ولعله ليس من الصدف أن اعتبر ابن خلدون النسب الرحمي المباشر هو نفسه أمرا وهميا ليس أساسه العلاقة العضوية الفعلية بل مجرد العقد في تلك العلاقة: ليس هو بالضرورة حقيقة عضوية. يقول شارحا الحديث الشريف:«تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم»: «**بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة. وما فوق ذلك مستغنى عنه إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو من هذه الوصلة والالتحام. فإذا كان ظاهرا واضحا حمل النفوس على طبيعتها في النعرة كما قلناه. وإذا كان إنما يستفاد من الخبر البعيد ضعف في الوهم وذهبت فائدته وصار الشغل به مجانا».«المقدمة» دار ابن حزم بيروت 2003م** (ص: 97).

[49] ولعل أفضل فيلسوف أدرك أهمية هذه الفكرة وصاغها بوضوح أساسا لكل الفكر الفلسفي بل ولكل فكر ووجود إنسانيين هو بدون منازع ديكارت حتى وإن كان ابن خلدون

سبقه إلى ما يشبهه في: «لُباب المحصل» وفي: «المقدمة» (وليس هنا محل بيان ذلك). ولذلك فديكارت قد وضع مبدأ الضمانة الإلهية شرطا في كل معرفة وفي كل إيمان بوجود العالم الخارجي وحتى بوجود كيان الإنسان العضوي. لكن جميع الأنبياء ينطلقون من هذه الحقيقة نبينا صلى الله عليه وسلم والنبي الذي يعود إليه مرجعا أساسيا في هذه المسألة أعني إبراهيم -عليه السلام: فكلاهما جعل هذه الحقيقة أهم مبدأ من مبادئ دعوته.

[50] وكل من يفصل بين هذين الوجهين أعني وجود الدين في الأذهان ووجوده في الأعيان ينتهي إلى الموقف العلماني الذي يعتبر الدين عقائد في الضمير لا غير وينفي عنه الوجود الفعلي في الشرائع التي هي تعين تلك العقائد في التاريخ الفعلي للبشر من حيث هم جماعة. العقيدة التي ليس لها مفعول في وجود الجماعة ليست دينا بل هي من أوهام صاحبها لا غير. وهذا يؤول إلى المنظور الفرداني للقيم ومن ثم إلى نفي الحياة الجماعية الروحية حصرا للجماعة في ما تشترك فيه من شروط مادية للحياة وهو معنى الرد إلى أسفل سافلين أو الخسر أو الداروينية. وطبعا اعتبار الدولة هي هذا لا غير واعتبار الدين هو ما في الأذهان لا غير هو المقصود بالفصام بين الروحي والزماني وهو من ثم جوهر العلمانية إذا لم يقصد بها تحقيق القيم الروحية في العالم أعني مفهوم الدين الحقيقي: ليس هو عقيدة في الأذهان فحسب بل هو شريعة في الأعيان أي تحقيق القيم في حياة الجماعة بنظام يكون فيه الحكم غير طرف في العقد الجماعي أو النظام الحقوقي والسياسي وهو معنى ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ﴾ [الأنعام57] و [يوسف 40و67] حتى لا يكون الحاكم في الوقت نفسه أحد المتحاكمين وأصل الحكم والتشريع. والجماعة يمكنها أن تكون كذلك بتفويض من الحاكم الأسمى الذي يجعل تشريعها مستندا إلى صورة الحاكم المثالي، أي الله وليس إلى عصبية حزب له الأغلبية فيشرع من منطلق مصلحة جماعته لا من منطلق مصلحة الأمة والإنسانية كلها.

[51] مجاري العادات مفهوم محايد بين دعوى الضرورة ودعوى الحرية في أفعال العباد والأشياء. وهو مفهوم أبدعه الفكر الأشعري لحل المسألة الوجودية والمسألة المعرفية المسألة التي تنتج عن المقابلة السطحية بين الضرورة والحرية في الميتافيزيقا القديمة عامة والأرسطية خاصة. فبفضلها أمكن تحرير علوم الطبيعة من الضرورة الوجودية للإبقاء على الضرورة المنطقية فحسب: التحليل العلمي للظاهرات الطبيعية لا يقتضي أن توجد الضرورة في الوجود لأنها لو وجدت لامتنع على المعرفة الإنسانية أن تكون إلا ترائيا للوجود فلا يستطيع الإنسان تصور فرضيات متعددة لتفسير الظاهرة نفسها. لكن الضرورة المنطقية ضرورية حتى يكون القول النظري ذا اتساق: وهو إذن ضرورة شرطية من جنس إذا كان كذا فإذن كذا. وهو ما لا يمكن أن يكون مقبولا في الوجود ذاته بل في أحكامنا عليه. وبفضلها أيضا أمكن التحرر من نظرية الحرية المطلقة فأصبحت أفعال العباد هي بدورها خاضعة لمجاري عادية قابلة للعلم مثلها مثل الظاهرات الطبيعية حتى وإن كانت هذه المجاري أكثر تعقيدا وأعسر على الفهم. لذلك كان التاريخ لا يعد من العلوم في الإبستمولوجيا اليونانية وبات قابلا لأن يصبح علميا في الإبستمولوجيا الخلدونية التي هي أشعرية تعتمد على مجاري العادات بديلا من الحرية والضرورة.

[52] ماذا يعني هذا التمييز بين توسط العالم نزولا من الله إلى الإنسان وتوسطه صعودا منه إلى الله؟ من قرأ القرآن ببصيرة يفهم ذلك بيسر. فالقرآن يخبرنا أن العالم بموجوداته ونظامه يمثل الآيات الأساسية للعلم بالله أفعالا وحكمة ووجودا حتى وإن كانت الذات والصفات من الغيب المحجوب. لذلك فهو يدعونا للنظر فيه آفاقا وأنفسا لأن الأنفس نفسها من العالم. والقرآن يخبرنا بأن قيامنا المادي والعضوي معينه من العالم الذي سخره الله ليكون وسطا لحياة عباده من الإنس والجن ومددا لقيامهم الحيوي. ولما كان المعنى الأول يوصل إلى المعنى الثاني فإنه يخلصه من الوهم الذي يجعل العقل يقف عنده فيعتبر نفسه مدينا بشروط قيامه ومقامه للعالم وليس لخالقه وخالق العالم. ويمكن

أن نعتبر العالم ممرا للتواصل بين القطبين الله والإنسان لتيارين في الاتجاهين: من الله نحو الإنسان ومن الإنسان نحو الله. وكلا التيارين مضاعف. وفي ذلك تحديد دقيق لمفهوم الدين. فمن الله نحو الإنسان مرورا بالعالم الطبيعي ينزل ما يناسب الربوبية وما يناسب الألوهية أعني شروط البقاء الطبيعي وشروط البقاء الخلقي (مهما كان الإنسان مشطا في إلحاده فإن أقصى ما يتوصل إليه في النفي الديني هو نفي الألوهية والعجز عن نفي الربوبية لأنه ينسب إلى العالم ما ينسبه المتدين إلى الله فيؤله العالم ناسبا إليه وظيفتين كونه معين الحياة وأصل المعين). ومن الإنسان نحو الله مرورا بالعالم الطبيعي يصعد ما يناسب العمل والعلم أعني ما به يحصل شروط البقاء الطبيعي وما به يحصل شروط البقاء الخلقي (مهما كان الإنسان مشطا في الوثنية والإلحاد فإنه لا يستطيع ألا يتصور وراء ظاهرات العالم نظاما من القوانين يجعل عمله وعلمه ممكنين). فتكون المعادلة التي تجعل الإنسان متدينا بالضرورة مؤلفة من القطبين ووسيط التواصل بينهما ثم التواصل في اتجاهيه من القطب الإلهي إلى القطب الإنساني. وذلك يعتبر تدينا لأن الإنسان هو الذي يدرك هذه العلاقات. ومن الناس من يكتفي بإدراكها من الإنسان صعودا ولا يتصور مثلها من الله نزولا فيعاند في إمكان الوحي: لكأن العقل نفسه ليس بعضا منه بصريح القرآن نفسه الذي يجعل الوحي ذاهبا من أدنى الإدراكات ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ...﴾[النحل 68] إلى أسماها (الوحي النبوي) وبينهما كل درجات فهم الوجود وعلمه قوانينه ووجهة مساراته أو سننه.

[53] وكلما مات علم من العلوم ازداد فتاته ولذلك فإن العلوم الميتة تغرق أصحابها في الجزئيات والمعارف التي لا معنى لها لأنها تتحول إلى ما يشبه ألعاب التحدي بين العلماء أيهما أكثر رواية ومن ثم فهي من علامات قلة الدراية. ويمكن القول إن جل العلوم الإسلامية قد انحطت إلى هذه الحالة قبل ابن تيمية وابن خلدون و هما لم يستطيعا إخراجها من هذه الحالة رغم ثورتهما بل إن ركام الفتات قد حال دون إدراك معاني ثورتهما التي لا تزال غير مفهومة بل هي فهمت على عكس ما قصد إليه صاحباها إذ آل

إصلاح البعد الرمزي عند ابن تيمية إلى قتله عند ورثة فكره من الأصولية الدينية وآل إصلاح البعد الحيوي عند ابن خلدون إلى قتله عند ورثة فكره من الأصولية العلمانية.

[54] والجهل والتحريف المركبان هما علة ربطنا بين نظرية الحصانة الروحية والنخب في الجزء الثالث: فالجاهلية والتحريف العاميان يمكن اعتبارهما ثمرتين مرتين من ثمرات الجهل والتحريف المركبين أعني أن النخب الفلسفية والدينية هي التي تنتج ذلك من خلال دورها في المؤسسة التربوية. الأولى تجعل الناس جاهليين بوهم من العلم المطلق الجاهل بحدوده والثانية تجعلهم محرفين بقصد إخضاعهم لتواطئهم مع الطاغوت الزماني. وسنعود إلى المسألة في الجزء الثالث بتفصيل أكبر.

[55] قد يعترض معترض فيقول: اليتوبيا الدينية يمكن قبولها لكن ما المقصود بالداروينية الدينية؟ وطبعا فلم نورد ذلك لمجرد التناظر اللفظي بين العبارتين. فالداروينية العلمية معلومة وهي المقصود بالضرورة والصدفة مبدأ تفسير لما يحصل في الظاهرات العضوية. فإذا فهمنا ذلك فإن جل أديان الشرق الأقصى من غير الأديان المنزلة هي بنوع ما من هذا الجنس: فهي تقول بالتناسخ وبما يشبه الغرق في طاغوت القانون الطبيعي مثل الكائنات الحية الأخرى من النبات إلى الإنسان أو تكاد.

[56] خلافا للرسالة الإسلامية التي كانت رسالة فاعلة في التاريخ فأسست دولة بل هي دولة ودعوة متلازمتان كانت الرسالة المسيحية مجرد دعوة يتوبية لجماعة عزلاء من جنس الجماعة الصوفية فكان ذلك أن أصبحت قابلة للاستعمال أداة إيديولوجية لكل الإمبراطوريات التي توالت على توظيفها بدءا ببيزنطة وختما بالولايات المتحدة الأمريكية مرورا بكل حركات الاستعمار الغربي في العالم كله. وكما هي حال الضعيف إذا قوي فإنه يكون صاحب أخلاق العبيد الذين لا يحركهم إلا حب الانتقام والتشفي من الجميع.

[57] إذا كانت كل الأعضاء تشهد يوم الحساب فمعنى ذلك أن كل الكائنات لها شيء من الذاكرة أو التسجيل الذي يجعلها مؤلفة من الأبعاد الأربعة وليست مقصورة على الوجهين الأولين. انظر [فصلت 20-23]: ﴿حَتَّى إِذَا مَا جَاؤُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ* وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ* وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيراً مِّمَّا تَعْمَلُونَ* وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنْ الْخَاسِرِينَ﴾.

[58] وإلى هذا المبدأ تعود كل القيم الإيجابية الإسلامية بالمقارنة مع الأديان الأخرى التي يغلب عليها السلب أقصد سلب قيم الدنيا باسم قيم الدين: ويمكن إثبات التناسق العجيب لقيم القرآن من منطلق هذا المبدأ الأصلي وما يتفرع عنه من تناغم قيمي نشكر الله على توفيقه لنا لاكتشافه. ويمكن لكل من يريد أن يدحض سخافات محاربي الإسلام من أصحاب الملل الأخرى أن ينطلق من هذا الأمر ليبين فضائله ونقائص مللهم. فعن التلازم الوجودي الأصلي بين الدين والدنيا تنتج التلازمات الفرعية الأربعة التي تناسب أصناف القيم الأخرى في مستويي التقويم الفعلي والرمزي حتى وإن اقتصر الكلام هنا على أحدها هو صنف القيم الخلقي المتمثل في التلازم بين الدين والسياسة. وينبغي أن نذكر هنا بسرعة التلازمات الثلاثة الأخرى. في مستوى القيم الفعلية لا أحد يعجب إذا فهم هذا المبدأ علة المنزلة التي يوليها الإسلام للرزق والذوق بالمعنى الفعلي (أي الجنس ومتع الحياة عامة) وأداة القدرة أعني سلطان الرزق وأداة الإرادة أو سلطان الذوق. فهذه كلها تفهمنا صلة الدين بالسياسة من حيث هي إدارة الشأن الإنساني و رعايته في هذه المجالات كلها. أما في المستوى الرمزي فواضح لمن يقرأ القرآن أن التلازم الأصلي ينتج عنه بالإضافة إلى التلازم الخلقي التلازم المعرفي بين الصوري (أو العقلي) والمادي

(أو التجريبي) والتلازم الذوقي بين الحدسي والحسي والتلازم الجهوي بين التعبير عن الإرادة والتعبير عن القدرة. وفي كل هذه الحالات الحد الأول هو الذي يسمو بالحد الثاني ويضفي عليه المعنى والصورة وهو معين الرمز والروح في كل الشؤون الإنسانية. والفصل بينهما مستحيل. وعندما يحصل ينتج عنه أمران مشوهان فيكون الرمزي فعليا بالسلب ويكون الفعلي رمزيا بالسلب: وذلك هو جوهر التحريف بالمعنى القرآني للكلمة.

[59] وهذان هما الحيزان اللذان يصلان الطبيعي بالحضاري من الوجود الإنساني: فيصبح المكان جغرافيا والزمان تاريخا. ولما تتحد البشرية يتحد التاريخ والجغرافيا في المعمورة لأن المسافات تزول وتصبح كل نقطة من المكان شاملة لكل المكان وكل لحظة من الزمان شاملة لكل الزمان لأن الذاكرة البشرية والحضور البشري يتحدان فيتحقق ماصدق المفهوم الذي استخرجناه من الآية الأولى من «سورة النساء».

[60] ومن الأمور المحيرة في هذه العلاقة ربط كل جزاء حصل في التاريخ الروحي للأمم التي يقص القرآن الكريم تجاربها الروحية بنكبات تنتسب إلى عالم الطبيعة وهو ما يعني أن ما يجري في الظاهرات الطبيعية رغم كونه ذا نسق مختلف تماما عن نسق التاريخ الإنساني له دور ما من غيب العلم يؤدي هذه الوظيفة ولو بزمانية جامعة بين الزمانيتين التاريخية الخلقية والتاريخية الطبيعية. وإذا نحن تكلمنا على المستقبل وليس على الماضي بخصوص هذا الأمر المحير فإننا نلحظ أن ما ينتج عن التلوث من تغيير للمناخ قد يمثل بداية لفهم هذه الظاهرة. لكأن الإنسان الذي يعمل بتجاهل العلاقة بين الشهادة والغيب يغفل مآلات أفعاله البعيدة التي لا يراها أو يتعامى عنها فتكون الحصيلة تغييرا في المحيط الطبيعي الذي هو مورد حياته وقدرته فتكون إرادته وعلمه عدوين لمورد حياته وقدرته فيحصل رد الفعل الطبيعي الذي يذكر منه القرآن بعض الأمثال في كلامه عما حصل للأمم التي حرفت الرسالات. وكان العقاب

دائما بالعوامل الطبيعية مثل الماء أو الزلازل أو الأمراض أو الآفات كالقمل والضفادع إلخ.. فهل يكون ارتفاع حرارة الكرة الأرضية مؤشرا على نكبات مقبلة تكون أداة العقاب فيها لتجاهل الإنسان مآلات أفعاله: زلازل وطوفانات فتاكة أو أمراضا لا قبل للطب بها؟ وكيف نوفق بين ذلك وبين العدل الإلهي: ذلك أن هذا العقاب لا يميز بين المسؤول عن العدوان والفساد وغيرهم ممن يعيشون معه دون أن يكون لهم يد في ما يحصل وحتى لو فرضناهم يحملون مسؤولية عدم التصدي للفساد فإن المتصدين منهم كذلك لا يستثنون من هذا العقاب: فكيف نفهم ذلك؟ هل يمكن القبول بالمبدأ العام الذي سنصل إليه عند الكلام على المدى الزماني الفلكي حيث يتبين أن الإنسان الذي تدور عليه الشرائع لا يكاد يمثل ذرة في الكون بحيث إن ما يحصل له فعلا وانفعالا قد لا يكون أمرا مهما في معادلة اقتصاد العالم العامة فيكون من السخف المنازعة في العدل الإلهي من منطلق ما يحصل للإنسان فموقع الإنسان و منزلته في نظر نفسه ليست هي المحدد خاصة إذا قيس الإنسان بكل المخلوقات رغم تكريم الله له.

[61] وهو مبدأ قرآني أساسي يناقض فلسفة التاريخ التي يستخرجها هيجل من تأويل رموز المسيحية فالتاريخ ليس تناقص الطبيعي وتزايد الثقافي بل هو تطورهما المتوازي كل في اتجاه الثاني بأثر تفاعلهما فضلا عن كون كل منهما لا يخلو مما في الآخر (كما يرمز إلى ذلك في القرآن تفضيل السماء والأرض الاستجابة لأمر الله طائعين) إلى أن يتطابقا فكلاهما غاية الآخر: الطبيعي" يتأرخن "والتاريخي "يتطبعن".

[62] وهذان هما الحيزان اللذان يصلان الحضاري بالطبيعي (عكس مفعول الحيزين الأولين): فيصبح السلّم بين الناس علاقات مع العالم وتصبح الدورة التبادلية بينهم دورة تبادلية مع العالم. ولما تتحد البشرية يتحد السلّم والدورة فيكون العمل من حيث هو علاقات بين الناس موزعا على المعمورة كلها ومن حيث هو علاقات بينهم

وبين العالم مورده كل ثروات المعمورة من دون حدود حتى إن أي بضاعة في أي مكان من المعمورة يمكن أن تكون مؤلفة من مواد استخرجت من جل أركان المعمورة بفنيات مستمدة من جل لحظات التاريخ الإنساني. فيحصل ما حصل في الحيزين السابقين. لكن حصول هذا التوحيد في حالة الأحياز الأربعة يفترض أثر الحيز الأصلي فيها جميعا أعني ما حاولنا أن نرمز إليه بالهرم عند الكلام على القضاء والقدر أو الاستراتيجية التوحيدية القرآنية التي تسعى إلى تحقيق شروط الاستخلاف الإنساني.

[63] هذه المعاني الدقيقة ليست قابلة للفصل بعضها عن البعض. فالأشياء أيا كانت طبيعتها تتفاعل وجوديا إذا تساوقت في المكان (دون أن يعني ذلك التلامس بل فقط المشاركة في الانفعال به حيزا كما يحصل في الجاذبية) وتوالت في الزمان (أما التعاصر دون التوالي فيفترض أن الشيئين ذوي مجريين متوازيين غير متفاعلين) وتراتبت في سلم ما يكون بعضها شرطا للبعض الآخر أداة أو أي علاقة وظيفية أخرى فتحصل دورة يكون فيها كل عنصر شرطا في الآخر بصورة تجعله داخلا في تكوينه. وتلك هي الدورة المادية. أما إذا كان ذلك ليس منظورا إليه في عين الشيء بل في تصور متصور لعين الشيء فهو ينتسب إلى الدورة الرمزية. وقد تتطابق الدورتان إذا كان التصور الذهني مطابقا للعين: وهو مستحيل على الإنسان وممكن لله وحده لعدم الفارق بين كون الشيء موجودًا. وكونه معلوما له إن كان علمه تصوريا.

[64] ذلك أن القرآن ليس فيه شيء سدى. وهو يتكلم عن سبع سماوات ومن الأرض مثلهن. والاستخلاف في الأرض اسم جنس وليس اسم عين واحدة. لذلك فهو يشمل الأرضين السبع. وهذا المعنى هو الذي يحل معضلة السبع المثاني. فلا يكون القصد بالسبع المثاني إلا السموات السبع مع الأرضين السبع فتكون سبع مثان هي المكان الذي ينبغي أن تتحقق فيه قيم القرآن العظيم. وتلك هي مهمة الأمة الشاهدة على الناس. وفي ذلك ينبغي لشبابها أن يتنافس بالعلم وغزو العالم بحثا عن الأرضين الستة الباقية خلال مواصلة نشر الإسلام

بالتي هي أحسن. وحتى لا يظن القارئ المستعجل أن هذا المعنى ليس هو إلا حلما هدفه تمكين شباب المسلمين من الطموح الكوني واستئناف استكشاف العالم لبز من يمارسه بعد من الأمم الأخرى وتحقيق الكونية التي هي الدعوى الأولى في الرسالة الإسلامية ينبغي أن نؤيد ذلك بنص قرآني تحير فيه المفسرون: أنه معنى السبع المثاني. فالقرآن الكريم يخاطب الرسول الكريم فيقول له في الآيات 85-87 من «الحجر»: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ* إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ* وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾.

كل التحير هو حول السبع المثاني. لكن النص واضح: فالله يتكلم عما امتنَّ به على محمد صلى الله عليه وسلم أي ما تتعلق به الرسالة الخاتمة التي أتى بها فلا يمكن أن تكون السبع المثاني أمرا من القرآن أو من جنسه (الفاتحة سواء اعتبرت منه أو من جنسه) بل هي ما أتى به القرآن لتحديد شروط استعماره المثلى أعني القيام بأمانة الاستخلاف فيه. فلا يكون ذلك إلا الكلام على العالم الذي على الإنسان أن يستعمره ليحقق الاستخلاف: وإذن فالسبع المثاني هن السموات السبع والأرضون السبع فتكون سبعا مثاني. ولذلك بدأت الآية 85 بالكلام على الخلق بالحق والدعوة إلى الصفح الجميل أعني الصبر على الناس في التبليغ لأن الأمر طويل وطويل جدا. وتذكر الآية 86 بأن الله أعلم بخلقه وبأسرار تحقق الرسالات لنصل إلى الآية التي تحدد الإطار المكاني: السبع المثاني أي السموات السبع ومن الأرض مثلهن.

[65] [هود 61]: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾.

[66] [البقرة 30] وتتكلم في الاستخلاف العام من حيث هو منزلة وجودية للإنسان من حيث هو إنسان مرموزا إليه بآدم. لكن معنى الاستخلاف الإضافي هو الأكثر ورودا في

القرآن الكريم. ويقابله معنى الاستبدال وكلا المعنيين من الاستخلاف لا يشمل الإنسان من حيث هو إنسان بل يختص بمن أدى الأمانة على وجهها فكان أهلا لثمرة للاستخلاف أعني إرث الأرض. فيكون الاستخلاف العام من حيث هو منزلة وجودية للإنسان مجرد إمكان لا يصبح بالفعل إلا إذا تحققت شروطه فيتم بحصول ثمرته حتى يمتحن الإنسان في أداء الأمانة. والمستخلف الذي نال الثمرة هو كذلك ليس حاصلا عليها بمعناها التام إلا إذا لم تتحول عنده إلى سبب للكفر بالنعمة: فيكون الاستخلاف الخاص أحيانا من علامات الكفر وليس من علامات الإيمان ومن جنس المد في الطغيان حتى لا يكون للإنسان على الله حجة.

[67] وهذا هو القصد الأشعري من نفي الغائية. فحاشا أن يكون الأشاعرة بنفيهم الغائية عن الله قد قصدوا أنه غير حكيم أو يعمل عبثا بل القصد أن الله لا يمكن أن يعمل من أجل شيء دونه مكانة. ولما كان لا شيء يعدله مكانة فإن الغاية الوحيدة لعمله هي ذاته وهو معنى كونه الأول والآخر. لذلك فكل العالم ليس له من غاية غير عبادة الله. وكل ما ليس منضويا تحتها حقير: واستعمار العالم والاستخلاف فيه جزء من عبادة الله لأن من عبادته طاعة أمره وأمره للإنسان أن يستعمر العالم ويخلفه فيه هذا هو الفهم القرآني للرسالة. وهذا الفهم يقتضي أن يتضمن القرآن استراتيجية تحقق شروط هذا الاستخلاف وأول هذه الشروط هو توحيد البشرية تحت هذا العنوان: الأخوة البشرية والخلافة الإنسانية في العالم لعبادة الله دون سواه ومن ثم التحرر من الطاغوت الروحي والزماني.

[68] فينبغي أن نشير إلى أمرين مهمين يخطئ من ينساهما عند الكلام على تقدير الأعمار والمدد في الفلكيات عامة وفي تاريخ الأرض خاصة. ذلك أن أدوات تحديد عمر العالم عامة أو أي ظاهرة من ظاهراته فضلا عن كونها منه ومن ثم فهي مشروطة بعلم يخرجها من خضوعها لما يخضع له العالم من عدم تحديد لتكون وحدة قيس ثابتة لا

تختلف كثيرا من حيث المبدأ والآلية عن أدوات أي مزارع يقيس سن الحيوانات بأسنانها أو سن الأشجار بطبقات جذعها.

لكن هامش التقريب عند المزارع يمكن التغاضي عنه إذا قيس بهامش التقريب عند علماء الكسمولوجيا. فقاعدة الأعداد الكبرى تعمل بعكسها في حالة قيس أعمار الموجودات الجزئية فضلا عن عمر العالم كله. فإذا طبقناها على القياسات المتكررة يكون عملها إيجابيا أي إنها تقلل من نسبة الخطأ بمقدار تزايد تكرار القياسات على المقيس نفسه فيؤدي إلى تصويب الأخطاء بعضها البعض: تزيد وتنقص فتتعادل في الغاية أو هكذا نفترض بمقتضى قانون الأعداد الكبرى إذا خضعت له تكرارات العملية القيسية نفسها. أما إذا استعملناها مع تثبيت وحدة القيس لقيس أشياء مختلفة مهما كان عددها فإننا نضاعف الخطأ بمقدار عدة تكرار استعمالها لتقدير المعدودات المختلفة خاصة إذا كان مقدارها فلكيا بخلاف حالة المزارع: فالخطأ مهما كان طفيفا سيكون هو بدوره فلكيا. المزارع يقيس أمرا محدودا بمعيار محدود في زمن محدود وإذن فيمكن له أن يفترض الأمرين ثابتين في مدة قصيرة للثبات النسبي الذي يتميز به الموضوع الذي يحدد سنه. يمكن له أن يحدد سن الأغنام أو الأبقار أو الجمال بتوالي أسنانها وحتى البشر.

لكن عندما نقيس عمر العالم أو عمر أي ظاهرة منه دون أن ندري هل ما نقيسه محدود أو غير محدود وما مقدار المحدودية أو اللامحدودية فيه (لاختلاف مستويات اللامتناهي) فإن عملية التقدير تشبه المقامرة والرجم بالغيب. إننا نفترض في حالة قيس ظاهرات ذات سلم ينتسب إلى لامتناهي الكبر أو إلى لامتناهي الصغر بمعيار تآكل المواد أو بتحللها الإشعاعي كما في القيس بالكربون نفترض أمرين لا يصحان في ما يقاس بالمقادير الفلكية إلا صحة ذات نسبية عالية جدا. فإذا كان قيس عمر الشجرة بطبقات جذعها أقل دقة من قيس عمر الأغنام بأسنانها لأن النمو في الأشجار ليس له النسق نفسه في الطبقات الأولى وفي الطبقات التي تليها فكيف بالأمر في قيس عمر الكون. ثم إن تحديد أعمار الظاهرات الكونية بما يطرأ على واحدة منها يفترض تحللها ثابت النسق بل ويفترضها مساوقة الوجود للمقيس ويفترض الاتساق وعدم وجود الطفرات.

فالتحلل الإشعاعي للكربون مثلا إذا اعتبر مقياسا قد يكون مر عليه زمن لم يكن فيه يتحلل أو حتى لم يكن فيه موجودا وكان العالم قبله موجودا وكذلك بعده وقد تكون بعض الطفرات حصلت فيه. لذلك فعندنا أن كل التقديرات الفلكية شديدة النسبية. وليست غايتنا أن نعترض على التقدير الفلكي بهذه الأدوات بل أن نسعى إلى تحرير القرآن الكريم من قراءته بمعيار الإعجاز العلمي الذي لم نكد نخرج من استعماله عند الفلاسفة والمتصوفة في العصر الوسيط إذ قرؤوا القرآن بفلك بطليموس وعلم أرسطو حصرا فيهما حتى وقعنا في ما يماثله عند مفسري عصرنا إذ يقرؤون القرآن بالفيزياء الحديثة حصرا فيها. ما نرفضه بصورة قاطعة هو أن يصير معيار كل شيء معيرا بشيء فنقع في تشبيه لا يبعد كثيرا عن الشرك. لذلك فسنضع فرضيات تمكننا من تجاوز نظرية الإعجاز العلمي لعدم اهتمامنا بالبحث في المطابقة بين القوانين العلمية وحقائق القرآن الكريم.

[69] لما كانت كلمة «يوم» في القرآن متعددة المعاني فهي أحيانا اليوم الأرضي وهي أحيانا يوم عروج الأمر الذي يعدل ألف سنة مما يعُد البشر أو يوم عروج الروح الذي يعدل خمسين ألف سنة مما يعد الناس إلخ... فإننا لا ندري أي يوم كان يوم الخلق وما هي نسبته التقديرية بالقياس إلى هذه الأيام المختلفة وعددها كبير كما هو معلوم إذ يوجد يوم الدين ويوم القيامة واليوم عند الله إلخ....

[70] ويكفي أن نأخذ السَّنة الأرضية أو دورة الأرض حول الشمس المعلومة لتكون وحدة قيس الزمان والمكان في الوقت نفسه. وبفضل ذلك نحدد سرعة الأرض في دورانها حول الشمس ويمكن أن نأخذ معدل هذه السرعة وهو تقريبا 30 كلم في الثانية لأن مدار الأرض قابل للقيس وهي تقطعه في سنة أي 365 يوما وربع اليوم. وكل هذه العناصر تساعدنا في مسألة تحديد الإطار الزماني الذي تتحقق فيه شروط الاستخلاف أو تاريخ

الإنسان عامة ببعديه الروحي والحضاري بمجرد أن نكتشف المفتاح الذي يمكن من وصل الأمرين أحدهما بالآخر. وفي ذلك بيان فضل الأرض في الكون فحركتها حول الشمس هي وحدة القيس القرآنية ومنزلة الإنسان فيها برمز السفينة ونوح تعطينا مفتاح اللغز الكوني لأنها تبين لنا دلالة الاستواء على العرش بمعنى التدبير بعد الخلق وعلاقته بالاستخلاف ومن ثم مدة مقام البشرية في العالم ومدة العالم المخلوق. وكل ذلك نقدمه على وجه الفرض لا الحقيقة اليقينية.

[71] وطبعا فليس هذا من التفسير الرمزي بمعنى المقابلة بين المجاز والحقيقة بل بمعنى سيأتي شرحه وأساسه أن القرآن الكريم الذي ينفي كل تشبيه للذات الإلهية لا يتكلم عليها إلا بما يبدو تشبيها وهو ما يعني أن لكلام الله على نفسه معنى لا يمكن من حيث هو تعبير رمزي أن يكون إلا تشبيهيا أما معنى المعنى فهو غير تشبيهي بمقتضى قوله ليس كمثله شيء: هذا المعنى غير التشبيهي هو المقصود بالتفسير الرمزي عندنا. وإذا كان الكلام على الله فالوقوف عند أي معنى تشبيهي شرك مهما كان مجردا ومن ثم فمعنى المعنى هو هذا التوجه اللامتناهي في التخلص من المعنى التشبيهي. وذلك لأن المعنى غير التشبيهي المقصود يخضع لمبدأ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى11]. لكن عندما يكون الكلام على ما يتعلق بصلة الوحي بالدنيا وبالاستخلاف فإن معنى المعنى قابل للتحديد بحيث يمكن القول إن السفينة هي وسيلة النجاة في الطوفان وعمل نوح هو السعي إلى النجاة وقد صنعت بأعين الله ومن ثم فهي رمز الشريعة التي ترعى سعي الإنسان لتحقيق العبادة التامة أي الاستخلاف على أتم الوجوه. وعندما نستعمل «ليس فحسب بل وكذلك» فنحن نتبع حجة الإسلام في ضرورة الجمع بين المعنى ومعنى المعنى: أي إن الأمرين مقصودان لأن الأول هو أداة التبليغ العام أو الدال والثاني هو مضمون الرسالة المبلغة أو المدلول الذي تتعدد مستويات فهمه وتلك هي علة الحاجة إلى التعليم.

[72] وحتى الوضعي من الشرائع فإنه لا يخلو من شرعية الشرائع المنزلة حتى وإن خلا من تعاليها على الزمان والمكان لعدم تمكنه من اعتبار دور الغيب في الشهادة بسبب محدودية العلم والعمل الإنسانيين. فهو يتضمن الأصلين اللذين لأجلهما يمكن التسليم بهذا التصور الذي جعل الفكر الإسلامي يفضل عند الضرورة النظام ولو كان مستبدا على فوضى عدم النظام دون أن يعني ذلك أنه يقبل بالاستبداد أو بالتشريع الوضعي. والشرائع هي أولا سعي اجتهادي لإخراج الإنسان من سلطان القانون الطبيعي وتحريره مما ينافي مهمة استعمار الأرض الذي كلف به أبناء آدم وهو الوجه المادي من الاستخلاف ثم هي درجة مهما دنت من تحقيق قيم العدل والسلم المدنية فتعتبر لذلك في نسبتها إلى الشريعة مناظرة لنسبة التدين الطبيعي الفطري للتدين الكتابي المنزل.

[73] معضلة المعضلات في الوجود الإنساني هي عينها ما في العلم والعمل الإنسانين من لغز وجودي محير: فكلاهما يفترض المطلق رغم كونه نسبيا. ما من علم أو عمل يقوم به الإنسان إلا وهو إدراك وقدرة محدودان ومصحوبان بإدراك بأن الإدراك والقدرة لا يتمان إلا إذا كانا غير محدودين لأن مجال فعلهما وما يتعاملان معه أو موضوعاتهم كلها تتصف بهذه الصفة. وهذه النسبة هي النسبة بين الشهادة والغيب: والإنسان لا مفر له من التعامل شرطا في حياته رغم علمه بحدود علمه وعمله. تلك هي علة كون الوجود الإنساني فيه الكثير من المغامرة ويحتاج إلى الكثير من الأمل. وحتى لا يكون ذلك مجرد أماني فإن الله قد مكننا من الموقف الخلقي المناسب إذ برأ الاجتهاد النظري والجهاد العملي ذوي القصد الصادق ولم يجعل الحساب بالنتائج بل بالجهد والقصد وهو ما يسمى بمصطلح قانوني مسؤولية الوسائل obligation de moyens لا مسؤولية النتائج: obligation de résultats.

[74] وغرق زوجه وابنه اللذين استثناهما الله من السفينة رمز واضح إلى ضرورة التمييز بين صلات القانون الطبيعي أو الخلق وصلات القانون الخلقي أو الأمر أعني رمزا للانتقال من اللحمة الطبيعية التي لا تصحبها لحمة خلقية إلى اللحمة الطبيعية الملازمة للحمة الخلقية أو الخلافة الإنسانية.

[75] [العنكبوت 14]: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَاماً فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾.

[76] إن في استعمال لفظة: «عَامًا» بعد الخمسين المستثناة و«سنة» بعد الألف المستثنى منها دلالة لا يمكن أن تخفى على من يسلم بأن القرآن لا يمكن أن يتضمن فنيات بلاغية يقتصر دورها على الأثر الأسلوبي. لذلك فنحن نعتبرها رامزة إلى شيء آخر له صلة بما بين يوم الأمر ويوم الروح من نسبة. فرضيتنا هي أن وصف الخمسين المستثناة من الألف بكونها أعواما ووصف الألف بكونها سنوات تمييز مقصود يمكن أن يكون ما يلي: فلو اعتبرنا الألف كلها من جنس واحد لكان مكث نوح في قومه معادلا ليوم من أيام الأمر عندما تعتبر السنوات أرضية. لكن وصف الخمسين المستثناة بكونها أعواما إشارة إلى كونها من طبيعة أخرى. ألا يمكن ربط ذلك بيوم صعود الروح والملائكة الذي يقدر بخمسين ألف سنة؟ فيكون كل عام من الخمسين المستثناة عندئذ مساويا ليوم الأمر؟ وتكون أيام البقية لا أعوامها من جنس أيام الأمر؟ ولما كان ذلك هو مدة صعود الروح والملائكة فهو يعني رفع السجلات ليوم الحساب بعد نهاية عمل حفظ الإنسان الذي كلفا به.

[77] مدة التبليغ التي رمزت إليها السفينة هي مدة التاريخ الإنساني كله من حيث هو تحقيق القيم الخلقية والروحية الكامنة في فطرة أبناء آدم بمقتضى الميثاق [الأعراف 171-172]. ويمكن أن تعتبر هذه المدة رمزا لعمر الإنسانية من حيث هي مستخلفة

ومكلفة باستعمار الأرض (علما بأن الأرض ترمز إلى العالم المخلوق كله وليست مقصورة على معناها الاصطلاحي).

[78] ينبغي ألا ننسى أن مسلمتنا الأساسية هي أن القرآن يستدل بانتظام مجاري العادات وليس بخرقها. والإعجاز الإلهي ليس هو شيئا آخر غير نظام الخلق (الطبائع) ونظام الأمر (الشرائع) وكلاهما من سنن الله التي لن تجد لها تبديلا أو تحويلا. ولو كان القرآن يحتج بخرقها لكان تكذيب المشركين للنبي وجيها: فهو يرفض المعاجزة ويرد دائما بالدعوى إلى النظر في النظام الكوني وليس في خرقه بل هو ذهب إلى أن المعجزات لا تفيد بدليل التجربة التاريخية (فيكون قصها لبيان هذه الحقيقة وليس للاستناد إليها) وهي للتخويف في حين أن القرآن الذي يؤسس الدين على عدم الإكراه لا يمكن أن يخيف بل هو يسعى إلى الإقناع. وإذن فليس معنى كونه يقص أخبار معجزات الأنبياء المتقدمين أنه يقول بخرق العادات ولا عدم بناء دعوته عليها أنه ينفيها بل هو يعني أمرا أساسيا: وهو أن الرسالة الخاتمة ينبغي أن تكون حجتها مستندة إلى ما به الإنسان إنسان أعني مناط التكليف فيه وهو العلم والعمل على علم بالنظام الذي أعطاه الله له وهو القدرة على إدراكه باجتهاده والعمل به بجهاده. والاستدلال بالمعجزات الخارقة للعادات لو حصل لكان من نتائجه بقاء الحاجة إلى الوحي المتصل كما في نظرية القائلين بضرورة الوصي والإمام المعصوم.

[79] عروج الأمر إلى الله حددته الآية الخامسة من «السجدة»: ﴿ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾. فيكون يوم عروج الروح أطول من يوم عروج الأمر بخمسين مرة ما يجعل عروج الأمر الظاهرة الأسرع في الكون تليها ظاهرة عروج الروح لأن المسافة المقطوعة واحدة: وتلك هي أيام الرب التي تناسب المراحل الأساسية في تاريخ الكون الذي يمكن أن يعد عروج الأمر إلى صاحبه نبضاته. وقد حددت الآية 47 من «الحج» يوم الرب فطابقت بينه وبين يوم الأمر من حيث المقدار: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْماً عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾.

[80] مقدار اليوم الذي يعرج فيه الروح والملائكة هو خمسون ألف سنة: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[المعارج 4]. (والتقدير مما تعدون) فيكون عروج الروح أبطأ من عروج الأمر لأن المسافة التي يقطعها الأمر والروح واحدة إذ هي العودة من عالم المكلفين إلى الله لكن يوم القطع هو عند الأمر ألف سنة وعند الروح خمسون ألف سنة فتكون النسبة واحد إلى خمسين: أي إن سرعة الأمر خمسون ضعفا سرعة الروح.

[81] أما الكلام على معنى الزمان المفترض في سرعة نقل عرش ملكة سبأ في نصف لمح البصر فهو يعود إلى مقياس الزمان الإنساني لأن قطع المسافة بين فلسطين واليمن ذهابا وإيابا في ما يمكن أن يقدر بنصف ثانية (نصف اللمح=﴿...قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل 40] لا يجعل السرعة متجاوزة لسرعة الزمان ويبقى في حدود السرعة التي يمكن أن تبلغها التقنية الإنسانية.

[82] وليس في ذلك أدنى قدح في انتساب الساعة إلى علم الغيب. ذلك أن الأمر كان يكون فيه مساس بهذه العقيدة لو كان للإنسان علم حقيقي بأمرين كلاهما مستحيل:

فأما الأول فهو البداية الحقيقية لحياة الإنسان إذ من دون علمها يمتنع أن نعرف النهاية حتى لو عرفنا المدة الفاصلة بينهما.

والأمر الثاني وهو الأهم هو أن تقديرنا للمدة بين البداية والغاية تقدير شديد النسبية وهو بالأساس من جنس قيس المزارع لسن النعاج بأسنانها مع إطلاق نسبة الخطأ. ذلك أن وحدة القيس في كل تقديراتنا تحكمية ووجاهتها الوحيدة هي مناسبتها لأغراض القيس الإنساني.

[83] ويمكن أن نستعمل هذه النسبة لمعرفة سعة فلك الأمر الذي حول عالم المكلفين إن صح التعبير لمجرد إدراك النسب دون الزعم بأن هذه المقادير علمية. فإذا كان يومه بألف سنة وكان اليوم دورة كوكبه حول نفسه فإن دورته حول شمسه -إذا افترضنا النسب باقية- هي حاصل ضرب هذا العدد في أيام السنة الأرضية التي قيست بها دورته حول نفسه. فيكون مداره حول نفسه مساويا لألف مرة مدار الأرض حول الشمس فيكون ما يقطعه هذا الكوكب في دورانه حول نفسه 365250 دورة للأرض حول نفسها أو ألف مرة حول الشمس. لكنه يقطع ذلك مرتين في يوم من أيام الأرض لأنه ينزل ويصعد كل يوم من أيامنا. وإذن فالمقصود في آية العروج أن هذه المدة تكون مقدار يومه لو كانت سرعته مثل سرعة أرضنا. لكنها تحصل في يوم واحد من أيام الأرض ومن ثم فالسرعة هي المميز بين اليومين إذ من المعلوم أن المسافات كانت ولا تزال تقاس بالزمن بضمير وسيلة النقل: فنقول مسيرة يومين مثلا والمسافة طبعا تختلف إذا كانت المسيرة في هذا الزمن بالسيارة أو على ظهر فرس أو مشيا. فإذا كانت سرعة الأرض على مدارها حول الشمس هي 30 كلم في الثانية تقريبا وكان كوكب الأمر المفترض يقطع في يوم واحد ما تقطعه الأرض في 365250 مرتين كانت سرعته حصيلة هذا العدد مضاعف على ما تقطعه الأرض في اليوم ونحذف (3600 في 24 في البسط وفي المقام لاختزال العملية) فنحصل على: 30كلم/ ثانية في 365250 في 2= 21915000 كلم/ ثانية أي أكثر من 73 مرة سرعة الضوء نيف بقليل!

[84] وإذن فالقصد برمز المدة التي مكثها نوح في قومه أي 950 سنة أرضية نحولها إلى أيام أمرية فتكون 346987 يوما أمريا ونصف اليوم ثم نضربها في ألف سنة من سنواتنا فيحصل لنا 346987500 سنة أرضية. ولكي نحدد عمر الإنسانية المناسب لتلقي الأمر وتحقيق ما أمرت به فينبغي أن نضاعفه لأن هذا هو مقدار عروج الأمر وهو قبل أن يعرج ينبغي أن يكون قد نزل فيكون: 693975000 سنة أرضية. ويمكن بشيء

من الافتراض –قد يعد مغاليا– أن نتصور اكتمال الدين وتمام النعمة دليلا على نقطة التحول بين نزول الأمر وعروجه. فيكون نزول القرآن علامة على اكتمال التلقي والتعلم من التجربة السابقة والشروع في التحقيق الفعلي بأداتيه الحقيقيتين أعني الاجتهاد والجهاد. ولذلك فالقرآن يعتبر الوحي الخاتم أي إنه غاية تلقي الرسالات وبداية تحقيقها الفعلي لما فيه من العلم بعلل عدم نجاح الرسالات السابقة وما شابها من تحريف. وهذه النقطة الفاصلة ترمز إليها ليلة القدر التي نزل فيها القرآن: وهي بهذا المعنى نقطة الوسط المطلق بين ما مر من عمر الإنسانية وما هو قادم ولذلك فقد عدها القرآن خيرا من ألف شهر. وقد أشارت الآية إلى أن الملائكة والروح قد تنزلت فيها بإذن ربها من كل أمر أي بالأمر كله وهو معنى الاكتمال ممثلا بالشريعة القرآنية التي تممت مكارم الأخلاق. تلك هي علة وجهتي القرآن وجهتيه اللتين ترمز إليهما القبلتان: رمز الخطاب الإصلاحي الملتفت إلى الماضي ورمز الخطاب الاستراتيجي الملتفت إلى المستقبل. وقد يكون من علامات صدق هذه الرؤيا أن بداية الإحاطة بالأرض الأولى ينبغي أن يكون قد تم في غاية خمود النبضة الأولى من عمل أصحاب الرسالة الخاتمة (اكتشاف أمريكا ومحاولة الإغارة على دار الإسلام) وغايتها في بداية النبضة الثانية (العولمة ومحاولة الإغارة على رسالة الإسلام).

[85] يمكن أن نيسر العملية فنفترض أن نوحا مكث ألف سنة (ويمكن لمن يريد الحساب الدقيق أن يخصم خمسين سنة أيامها أمرية من هذا المقدار أعني نصف العشر من مكث نوح): وقلنا إن أيامها أمرية وليست أرضية. فإذا كان اليوم الأمري يساوي ألف سنة أرضية وكان مكث نوح ألف سنة فإن التقدير يكون 365250 يوما في 1000 سنة من سنوات الأرض ثم نضاعفها بسبب نزول الأمر وعروجه (بعد أن نخصم نصف العشر من مكث نوح لأنه دام ألف سنة إلا خمسين عاما).

[86] وهذه المدة كما افترضناها في الهامش السابق لا وجه للمقارنة بينها وبين التقدير العلمي لما نعلم حول الثدييات ومن بينها النوع الإنساني. وما من شك في أنه لا يوجد الآن معرفة علمية تثبت ذلك لكنه ليس ممتنع الوجود عقلا لأن كل التقديرات المعمول بها علميا تتكلم على ما مضى من الموجودات لا على عمرها كله لأنه لا يزال في غيب المستقبل ولا يعلم إلا عند نهايته. ومن ثم فهذا التقدير يمكن أن يقبل تأويلا رمزيا لـ:«لبث فيهم». ونحن لا نزعم لهذا التأويل ما يزعم للحقائق العملية التجريبية بل هو تصور رمزي للوجود الإنساني من حيث هو سعي لتحقيق شروط الاستخلاف في أزمان فلكية تعطي للبشرية الكثير من الأريحية فلا يبقى من داع لغير ما ينصح به القرآن من رحابة صدر في التبليغ والصبر على المكلفين.

[87] وقد قسم القرآن أيام الخلق الستة إلى يومين لخلق الأرضين وأربعة لخلق الأرزاق ويومين لخلق السموات. فيكون خلق الأرزاق قد حصل بين خلق الأرضين والسموات مع تراكب يكون فيه يومه الأول هو اليوم الثاني من خلق الأرضين ويومه الأخير هو اليوم الأول من خلق السموات حتى يكون المجموع ستة. ولما كانت بعض المخلوقات هي أرزاق بعضها الآخر مع الدور فإن خلق الأرزاق يعني خلق الكائنات التي تحيا في الأرضين والسماوات. ومعنى ذلك أن العلاقة بين الأرضين والسماوات هي عينها شروط الحياة فيهما.

[88] فتكون مدة الكائنات المكلفة ومنها الإنسانية سُبع مدة العالم. وعندئذ يمكن القول: إن مدة العالم سبعة أضعاف الأرقام الفلكية التي حاولنا استخراجها للتمثيل. ولما كنا قد وجدنا أن نزول الأمر وعروجه حصلا في 693975000 سنة أرضية فإن عمر العالم –العالم الذي له صلة بالإنسان إذ توجد عوالم أخرى لا علم لنا بها لأن القرآن لم يتكلم عنها–هو هذا المقدار في 7=4857825000 أي حوالي خمسة مليارات سنة أرضية علمابأننا نتكلم على عمره كله وليس على فات منه قبل حصول التقدير المعلوم

(أما إذا كان القصد سنوات أمرية فيكفي ضرب هذا العدد في 365250 فيصبح الأمر خياليا رغم كونه ليس مستبعدا بل لعله هو الأصح !).

[89] وكل التقديرات الرمزية الأخرى قابلة للفهم من منطلق ما أسفلنا تأويله أعني علاقة يوم عروج الروح الذي يقاس بأرقام فلكية إذا استعملنا يومنا الأرضي وحدة قيس. وإذن فيوم عروج الروح والملائكة أو اليوم الذي غايته يوم الحساب [المعارج 4]: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (والتقدير مما تعدون) هو الذي يساعد على تحديد يوم الحساب. ويشير القرآن الكريم إلى ما يفصل الحياة الدنيا عن هذا اليوم فيعتبره كلمح البصر بالقياس إلى الدهر كما جاء في [النحل 77] عند كلامه على الساعة﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلاَّ كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ و[القمر 50] في الكلام على الأمر : ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾. فإذا كان عمر الإنسانية كله كلمح البصر وهو سبع عمر العالم فمعنى ذلك أنه كذلك بالقياس إلى اللازمان الإلهي. أما التقدير الرمزي الأخير الذي يمكن تقديره بنصف لمح البصر أو ارتداد الطرف في كلامه على الإتيان بعرش ملكة سبأ [النمل 40]فإنه يتعلق بمسافة قصيرة جدا. ولذلك فلن نعتبره إلا ضمن القيس الأرضي لأنه يصل بين نقطتين منها وليس بينها وبين العالم العلوي: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾[النمل 40] فإذا افترضنا أن حركة الطرف في اللمح وهو عضلي لا يمكن أن تكون أسرع من حركة أقوى عضلات البدن أي القلب أمكن أن نقول إن معدل المدة التي يقضيها لمح البصر هو لمحة في الثانية.

[90] تبدو هذه التقديرات وكأنها أمور خيالية ومستحيلة لكن لا شيء يدعو لاستبعادها. فإذا أدركنا أن سرعة الأمر تساوي خمسين ضعفا سرعة الروح فإنها كما نبين من سلم دونه سرعة الضوء بنسبة كبيرة جدا. فالأمر يقطع عالم الإنسان الذي يرمز إليه بالأرض بسرعة لا تساوي سرعة الضوء إلا كسرا ضئيلا منها (نسبة واحد إلى

73 كما بينا في أحد الهوامش السابقة). ذلك أنه يقطع ما يعادل ألفي مرة مدار الأرض حول الشمس في يوم واحد من أيام الأرض حسب ما ورد في آية عروج الأمر: ولما كان شعاع مدار الأرض 150 مليون كلم تقريبا فإن مدارها يقارب المليار كلم (15 مليون كلم في 2 في7:22). فيكون ما يقطعه الأمر في يوم واحد من أيامنا ألفي مليار كلم لأنه إذا كان يعرج فينبغي أن يكون قد نزل (وهذا لا يعني أننا نعلم كم سعة العالم لأننا نتكلم عن يوم من أيام الأمر وليس على كل الزمان)! وهو ما يعني أن المكان في هذه الحالة يبدو وكأنه قد ألغي تماما أو هو صار مطابقا للزمان: فتكون الحركة فيه هي عين طيه ليطابق الزمان ويصبح مسار الأمر طفرات زمانية مكانية في آن وهو لذلك متعال عليهما وغير متأثر بهما. لذلك فقد قال الله جل وعلا مشيرا إلى هذا الحضور الملغي للمكان والزمان: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد 4]. وإذا كانت المادة تصير طاقة مادية عندما تعادل سرعتها حاصل ضرب الكتلة في مربع السرعة وكان الحد الأقصى للسرعة في عالم الطبيعة في منظور العلم الحديث هو سرعة الضوء فإننا يمكن أن نقول إن الطاقة المادية تصير طاقة روحية إذ هي ضربت في سرعة الأمر دون حاجة إلى الكلام عن الكتلة لأن الكتلة تكون قد زالت مع المادة عند المرور منها إلى الطاقة المادية فضلا عنها عند المرور من الطاقة المادية إلى الطاقة الروحية. وكل ذلك احتمالات عقلية لا شيء ينفي إمكانها ويصعب أن ينفيها من يؤمن بأن القرآن لا يأتيه الباطل. وهو من مؤيدات التصور النسبي للزمان بحسب موقع من يقاس الزمان إليه فضلا عن كونه يمكننا من قيس حجم العالم ما دمنا قد تمكنا من قيس سرعة عزوج الأمر بصورة رمزية لا نزعم لها الطابع العلمي: فيوم صعود الأمر يساوي 1000 سنة مما نعد أعني أنه يقطع في يوم ما تقطعه الأرض في ألف سنة فتكون سرعته ألف مرة سرعة الأرض حول الشمس. وهذا يساعدنا في تحديد تقريبي لحجم العالم سواء كان

ثابتا أو متغيرا **لأن التغير يمكن** أن يقاس بتغير طول اليوم في مدار الأرض اليومي: إذ **بفضل رمز سفينة** نوح وجدنا مدة نزول الأمر وعروجه، ولما كنا نعلم السرعة والمدة فإنه بوسعنا أن نعلم المسافة بين العالم والكرسي الذي يعرج إليه الأمر ومن ثم حجم العالم الذي هو دون الكرسي. ذلك أن القرآن يعلمنا أن كرسي الله يسع السموات والأرض (آية الكرسي) فإن ما نقيسه ينبغي أن يكون دون الكرسي الذي لا يقاس لأن الآية لم تقسه بل اكتفت بالإشارة إلى أن أكبر ما يمكن تصوره يبقى دونه مقاسا لإحاطة الكرسي بالعالم ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾. وطبعا فالإحاطة قد لا تكون مكانية بل فعلية فيكون الكرسي عندئذ قلب العالم ومركزه وعنايته هي التي تحيط بالعالم. لكن إذا أخذنا الإحاطة بمعناها المكاني - سواء مكانية حقا أو للدلالة على العناية-كان كرسي الله الذي يسع العالم في علاقة به تجعل كل نقاط العالم على المسافة نفسها منه لأن أمره الذي يدبره واحد والمسافات بينها تطوى بمقتضى السرعة المطلقة التي أشرنا إليها. فكيف نتخيل حيزا يكون ممثلا لإحاطة الكرسي بحيث تكون جميع نقاط العالم على المسافة نفسها منه أو بصورة أدق يكون ذهاب الأمر أو إيابه إليه وهما يحصلان معا متساويين؟ إن الحل ممكن بإحدى فرضيتين هندستين متكافئتين:

الأولى: تضع أن العالم كرة جميع نقاطها متحدة المركز مع مساحة السطح الداخلي للكرسي المحيط بالعالم أعني أن البسيط المقعر من الكرسي يحيط بالبسيط المحدب من كرة العالم دون ملامسة فتكون مساحة سطح كرة العالم المحدبة متجهة نحو سطح إحاطة الكرسي المقعر من حوله. يمكن عندئذ أن نتصور ذهاب الأمر وإيابه في الوقت نفسه أي في يوم من أيام الله بالنسبة إليها جميعا لأنها منه على المسافة نفسها: وذلك هو رمز لتساوي الخلق في نظر الخالق وهو العدل المطلق بعبارة هندسية وحدتها المسافات أو القرب والبعد (فالله يقول إنه أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد رغم كون حبل الوريد جزءا من كيان الإنسان العضوي).

والفرضية الثانية: تضيف إلى الفرضية الأولى احتمال أن يكون الأمر يمر بكل نقاط كرة العالم بين الذهاب والإياب فيكون الحل السابق مع إضافة ما ينبغي لمسح كل نقاط كرة العالم رمزا للترابط المطلق بين كل المخلوقات في منظور أمر الله فلا نكتفي عندئذ بما هو مباشر بينها وبين الكرسي الذي صدر منه الأمر بل كل أمر يمر على كل المأمورين. فإذا اعتبرنا مسافة أي نقطة لا تقاس ببعدها من نقطة الانطلاق بل من معدل الذهاب والإياب للأمر: فالنقطة الأقرب مكانيا في الذهاب تصبح الأبعد مكانيا في الإياب والأبعد في الذهاب تصبح أقرب في الإياب إذا كان المقياس هو الزمان وليس المكان. فالأولى يصلها الأمر قبل الثانية لكنه في عودته يصلها بعد الثانية. والعلة أن الأمر يبدأ بالتوجه إلى الشارط قبل المشروط وتقدير الفاعلية ثم يعود من المشروط إلى الشارط: أي إن الله يأمر الشروط لتحقيق المشروطات ثم يقدر أثر فعل الشروط في المشروطات عند عودة الأمر. أي إن المدة التي يقضيها في الانتقال من الشوارط إلى المشروطات كان يمكن أن تكون آنية لو لم يكن فعل الشوارط المأمور يقتضي زمانا هو شرط أثرها في ما يليها وهكذا إلى آخرها أعني الإنسان: الذي هو المأمور الأخير ومنه يرجع الأمر فيعود أدراجه كما جاء ليصعد إلى ربه في تقويم الآثار التي نتجت عن فعل الشروط في المشروطات: ويمكن تخيل البعد نفسه من مركز كرة لها هذا الشعاع فتكون المسافة الفاصلة هي دائرة على الكرة يعود الأمر من أي نقطة منها لكأن الأمر حزمة من النور تنبعث من نقطة المركز ثم تعود إليها بعد أن يكون كل شعاع منها قد قطع دائرة من الكرة سواء كانت داخل الكرة أم خارجها ثم يعود من أي نقطة. وبالسرعة التي نبين هنا بالاعتماد على فرضيات ممكنة حتى لو ظنها البعض تخمينات يكون ما تضيفه الفرضية الثانية للفرضية الأولى أمرا يحدث في أقل من ثانية بسبب ضآلة العالم بالقياس إلى العرش. وإذن فالتوالي بين المأمورات ليس هو مقياس مسافة بينها وبين الله لأن هذه المسافة واحدة وهي ليست مكانية وكمية بل وجودية وكيفية أعني الآخرية المطلقة بين الخالق والمخلوق بل هو تعيين رتبة في التشارط والأمر يوجه آنيا إلى كل الموجودات ويعود آنيا إلى الله بحسب هذا

الترتيب الذي هو زماني للشروط والمشروطات ولازماني بالنسبة إلى الله. فإذا اعتبرنا المدة التي يقضيها فعل الأمر في المأمورات وعودة الأثر صعودا أمكن أن نعتبر ذلك مقياسا لحجم العالم دون أن يكون مقياسا لمسافة تفصل بين الله وخلقه.

[91] كل القائلين بالإعجاز العلمي يتصورون أنفسهم قد وجدوا حلا للرد على من يتهم الرموز الدينية بكونها من أساطير الأولين كما يصف القرآن أصحاب الدعوى العقلانية المزعومة. وهذا دليل على أنهم لم يفهموا أن العلم **هو من أساطير الآخرين** الذين سيأتي يوم يعدون فيه أولين بعد آلاف القرون المقبلة: فأساطير الأولين كانت علما في عصرهم مثلما أن علمنا هو أساطير عصرنا. أما العلم المطلق فهو ما جاء في القرآن الكريم: ذلك هو العلم المطلق الذي لا يتغير مع العصور فيكون علما في عصره وأساطير بعده. الفلك البطلمي صار من أساطير الأولين. وكان علماؤنا المتعاقلون يتصورونه علما مطلقا فأولوا القرآن في ضوئه وكل خرافات التصوف وإخوان الصفاء والفلاسفة ليست في الحقيقة إلا تأويل النصوص القرآنية في ضوء فلك بطليموس. والآن تبين أن فلك بطليموس أساطير أولين. وسيأتي يوم يتبين فيه فلك كوبرنيكوس من أساطير الأولين رغم كونه اليوم من علم المتأخرين.

[92] فبين أن هذا الرمز لا يقبل بأهم مبادئ الفيزياء المعاصرة. فهو يسلم بوجود شيء سرعته أكبر من سرعة الضوء بمئآت الآلاف من المرات. وبذلك نبين أن رموز القرآن لا تقبل القيس بمقياس يمكن أن يستند إليه القائلون بنظرية الإعجاز العلمي في القرآن. فليست هذه الأرقام مفيدة لنا بكمها الذي لا يبدو معقولا من منظور المعرفة العلمية الحالية-والمقادير العلمية تبقى عندي من أساطير المتأخرين الضرورية للحياة اليوم لكنها ليست الحقيقة النهائية وستصبح من أساطير الأولين في القرون المقبلة كما أصبحت علوم القدامى عندنا من الأساطير المضحكة أحيانا-بل بسلم تقديرها وبنسبها التي تبدو منطقية في ما هو محتمل لقوة مطلقة هي قدرة الله الفعال لما يريد وهي كلها

تصاغ بنسب رياضية كما حدد قرآنه الكريم: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر49]. أو ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً﴾[الجن 28]. ذلك أن كمها متغير لأن حركات الأجرام ليست ثابتة إذ من المعلوم أنها تتباطأ فضلا عن كون مجراها يتواسع. وأهم أساس في علوم الفيزياء تنافيه العلاقات التي اكتشفناها: فسرعة الضوء ليست أقصى سرعة ممكنة في هذه الحالة. ومزية هذا التصور أنه لا ينفي حقائق العلم بل هو يقبل بها بشرط التسليم بنسبيتها وفتح الباب للبحث العلمي اللامتناهي حتى نتحرر من تسلم المعرفة الجاهزة وكأنها حقائق نهائية ثم نقرأ القرآن في ضوئها بدل قراءة العالم قراءة مفتوحة دون حصر دلالات القرآن الكريم فيها لأنه يهدينا إلى المعرفة ولا يحدها بتقديم قيم متناهية ونهائية نتوقف عندها في ما كلفنا به من استخلاف بأدوات الاستخلاف التي هي الاجتهاد النظري وتطبيقاته التقنية والجهاد العملي وتطبيقاته الذوقية.

[93] ولما كنا قد سلمنا من البداية بضرورة أن نأخذ كل ما ورد في القرآن كما هو ونذهب به إلى مطلق غايته لنرى كل نتائجه دون اعتبار للمقابلة السطحية بين العقلي واللاعقلي ولا بين العقلي والنقلي لأن كل حقائق الوجود نقلية بمعنى أنها من المعطى الذي ليس له تعليل وما المزعوم عقليا فيها إلا العادة التي تجعل ما تعودنا عليه يبدو طبيعيا فإننا أخذنا كل ما ورد في القرآن حول الزمان والمكان والسرعة إلخ .. مأخذ الجد وقمنا بعملية حسابية بسيطة لنفهم منطق هذه العلاقات الواردة فيها حتى نرى ما تعنيه منطلقين من فرضية واحدة هي أن نوح بمدة مكثه الواردة في القرآن يرمز إلى مدة تبليغ الرسالة عامة أي مدة وجود الإنسانية من حيث هي مكلفة في الدنيا. فكما أسلفنا لا يمكن للألف سنة إلا خمسين عاما أن تكون إلا رمزا لمدة أمر يتجاوز حياة فرد حتى لو كان نبيا وكان لا بد من تعديلها لتناسب عمر الإنسانية فقدرناها بسلم عروج الأمر لأن نوح هو رمز الإنسانية وهي ثمرة الأمر الموجة للروح المكلف في الإنسان المستخلف في العالم.

[94] ويقابلها في الجزء الثالث من هذا الكتاب الأول نظرية علاج التحريف العقدي المحدد للغايات الخاطئة والتحريف الشرعي المحدد للأدوات الخاطئة وذلك لإصلاح دور النخب في السلطة الزمانية برعاية الحصانة المادية للأمة أو مجال السياسة (البعد المادي من صورة العمران) و مجال الاقتصاد (البعد المادي من مادة العمران).

[95] وأساسها القرآني الآية الثالثة عشرة من الحجرات: ﴿ يا أَيُّها النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِن ذَكَرٍ وأُنْثَى. وجَعَلْناكم شُعوبًا وقَبائِلَ لِتَعَارَفُوا. إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عندَ اللهِ أَتْقَاكُم. إِنَّ اللَّهَ عليمٌ خبيرٌ﴾. فالعصبية اللاحمة أو الرحم والتعارف هما أصل الوجود الجمعي للوصل بين مبدأي التعدد والوحدة. ذلك أن التعارف هو شرط التعاقد بمعنى الاعتراف المتبادل كل بغيره. ومعاني التعارف الخمسة هي: المعرفة والمعروف ثم أثر المعرفة في المعروف أعني غاية الاعتراف المتبادل وأثر المعروف في المعرفة أعني بداية الاعتراف المتبادل ثم الأصل هو معيار التقوى أي الصلة بالضامن الذي هو الله وقد وصف هنا بكونه عليما (لا تخفى عنه خافية) وخبير (يدرك حقائق الأمور).

[96] ما دلالة التسليم بالثنائية ورفض الفصام ؟أو بصورة أدق ما :الفرق بين الزوجية التي هي مبدأ وجودي يتصف به كل مخلوق والازدواج الفصامي الذي هو فساد هذا المبدأ؟ لكي نفهم ذلك فلننظر ما آل إليه الازدواج الفصامي في الفلسفة الغربية بدءا مع الازدواج الديكارتي وختما مع الازدواج الكنطي وكلاهما ترجمة فلسفية للازدواج الفصامي الذي يتأسس في التحريف المسيحي. فالازدواج الفصامي عند ديكارت اضطره إلى جعل الجسد مجرد آلة والروح بقيت مجهولة العمل ومعضلة المعضلات ظلت كيفية فهم التفاعل بين الروحي والمادي إذا كانا منفصلين كما يتصورهما. فكانت فرضية التلاؤم المسبق عند لايبنتس حلا لفظيا لأننا لا نفهم عندئذ ما الحاجة إلى الازدواج إذا كان كل ما يجري في أحدهما له نظير في الثاني فيكون كل منهما وكأنه مرآة يتراءى فيها

الآخر ويصبح الوجود تلاعب مرايا وليس تكامل عناصر. ثم بلغ الازدواج الفصامي شكله المرضي في المقابلة بين قدرات العقل النظري وقدرات العقل العملي من منظور الذات وبين الظاهر والباطن في الأشياء. وهذا ما آل إلى أحد الحلين اللذين لا تزال الإنسانية تعاني منهما: فالمآل هو إما رد العقل النظري إلى العقل العملي وهو الحل الذي مالت إليه الوضعية العملية أو المثالية الألمانية فأنتجت كل الإيديولوجيات الفاشية التي نعرف (النازية والفاشية والشيوعية والصهيونية وقد اجتمعت كلها في المسيحية الصهيونية التي تقود العولمة الحالية) أو رد العقل العملي إلى العقل النظري وهو الحل الذي مالت إليه الوضعية النظرية أو العلموية واتحد الموقفان في البراغماتية الأمريكية بعد التخلي عن الحقيقة والحق والاكتفاء بالكذب الفاعل أو المؤثر.

[97] وينتج عن ذلك أن الدورات الداخلية لا تكون داخلية إلا بصورة مؤقتة وهي كذلك بمفعول الحدود الثقافية والسياسية لأن أساسها مشترك مع الدورات الخارجية ومع المحيط الطبيعي والمناخ وشروط الوجود الطبيعية سواء كان في ذات الإنسان من حيث هو كائن عضوي ونفسي أو محيطه الطبيعي من حيث المناخ ومصادر العيش. وبذلك تكون العولمة من حيث الأساس الطبيعي موجودة من البداية ولا يوجد تدرج تاريخي إلا في عولمة ما ينتج عن أفعال الإنسان المادية والرمزية أعني الحضارة والثقافة. وحتى هذه فهي كما وصف ابن خلدون، حيث تقتصر فيها الخصوصية في النقليات والتاريخيات واللسانيات لكن العلميات بصورة عامة وحتى في هذه المجالات الأخيرة بصورة خاصة فإنها كونية أو تسعى إلى الكونية بسرعة أكبر من الثقافة الرمزية العامة. فالعلوم الرياضية مثلا حققت العولمة موضوعا وطريقة وهي أساس التطبيقات بدرجتيها في العلوم التي دون الرياضيات تجريدا (مثل الطبيعيات بكل درجاتها والإحيائيات وحتى الاجتماعيات) وفي تطبيقات هذه العلوم في كل مراحل التكنولوجيا والاقتصاد فتلتقي العولمة الطبيعية الموجودة من البداية مع العولمة الحضارية التي يصبح فيها كل منتوج إنساني مؤلف تقريبا من كل ثروات العالم الطبيعية.

[98] ما القصد بالقراءة السلفية المعكوسة. المعلوم أن دلالة سلف هي السبق في المجال الذي يعتبر المرء فيها سلفا. وليس التقدم في الزمان الماضي بل هي التقدم في كل فعل. لكنها صارت التقدم في الزمان الماضي فأصبحت تعني التأخر في كل شيء: إنها صارت محاكاة السابقين ليس في السبق بل في ما كانوا به سابقين. ولما كان ما كانوا به سابقين لم يعد محققا للسبق صاروا لاحقين للسابقين وليسوا سابقين فأصبح السبق عندهم تقليدا للماضي وليس سبقا لتصور المستقبل وتحقيقه. وإذن فالسلفية اليوم تعني عكس مفهومها في الحقيقة: السلف الصالح هم من كانوا سابقين في عصرهم. والسلف الحالي ليس سابقا في عصره ومن ثم فهو سلف طالح.

[99] ما المقصود بالقراءة الوضعية المعكوسة. المعلوم أن دلالة وضعي هي النظرية المستندة إلى التجربة ولا شيء دون ذلك في مجال ما يقبل العلم. وليس مجرد الكلام على العلم حتى في ما لا ليس بعد معلوما فضلا عما لا يقبل العلم. لكن الوضعية صارت عند المفكرين العرب مجرد تبني الفكر الوضعي والماركسي في فهم التاريخ والاجتماع. فأصبحت الإيديولوجيا الماركسية اشتراكية علمية وأصبح مجرد الكلام على دور العامل الاقتصادي في التاريخ دليلا على ماركسية ابن خلدون ومن ثم فهو مادي وعلموي إلخ.. وبدلا من محاولة فهم التاريخ بعلم أبعاده كلها بما فيها بعده الاقتصادي اكتفوا بهذه الإيديولوجيا فتحول الكلام العلمي مقصورا على إيديولوجيا العلموية التي تحول دون معرفة التاريخ والمجتمع لأن كل اكتشاف لحقائقه يوصف بكونه رجعية وتخلف إلخ.. ولو كان بسطاء الفكر هؤلاء يعلمون أن الكلام على دور الاقتصاد والصراع من أجل إرث الأرض هو جوهر الكلام الديني لجعلوا القرآن هو بدوره ماركسيا فيكونوا بذلك قد اكتشفوا سر الغباء الذي آل إليه موقفهم.

[100] كيف تفسد الحصانة الروحية أصلا للفروع الأربعة التي تتفرع عنها أعني كيف تفسد العصبية؟ وكيف تفسد التربية؟ وكيف يفسد الاقتصاد؟ وكيف تفسد الثقافة؟ ذلك هو السؤال الذي نعالجه في هذه القضية ونترك الكلام على دور النخب فيه إلى الجزء الثالث.

[101] والحكم نفسه ينطبق على شيخ الإسلام ابن تيمية رغم أن الخلل هو العكس تماما: فابن خلدون اهتم بهذين العاملين الراجعين إلى اللاحمين الطبيعيين وأهمل اللاحمين الرمزيين. وابن تيمية بالعكس اهتم باللاحمين الرمزيين وأهمل اللاحمين الطبيعيين. فكان حل الرجلين أبتر في الحالتين. لذلك اعتبرنا الحل في الجمع بينهما بعد تجاوز ما نتج عن البتر في الحالتين: فالأول قتل دور الرمز في المجال الحيوي والثاني قتل دور الحيوي في المجال الرمزي فمات الخيال العلمي والخيال العملي في الحضارة الإسلامية نهائيا ولم يبق إلا الرمز الخاوي والمادة الصلبة. فلا عجب إذا آلت التيمية إلى الصورية التعبدية الجوفاء أو صراع المذهبيات والطوائف وآلت الخلدونية إلى المادية السياسية الهوجاء أو صراع العصبيات والقبائل. وتلك هي حال المسلمين الحالية لكأن المفكرين بعملهما أعدا لتشخيص الداء الناتج ضرورة على ما تصوراه حلا.

[102] فلو كان ابن تيمية لا يدرك أهمية العاملين اللذين يبدوان مهملين في حله لما كانت من الأساسيات في تشخيصه: فهو يؤكد على العلاقة الوطيدة بين الدور السلبي للخرافة وصلتها بأخص خصوصيات اللاحمين الحيويين أعني الأكل والجنس أو العودة إلى الحياة البهيمية التي تعم الممارسات الصوفية الشعبية وما يؤسسها في فلسفة وحدة الوجود التي لم يعد فيها معنى للحلال والحرام. ولو كان ابن خلدون لا يدرك أهمية العاملين اللذين يبدوان مهملين في حله لما كانت من الأساسيات في تشخيصه كذلك: فهو يؤكد على العلاقة الوطيدة بين الدور السلبي للقوة وصلتها بأخص خصوصيات اللاحمين الرمزيين أعني الوهم وآليات المجاز التي تنقل المعنى من مجرد الاسم إلى المسمى في

أخطاء المؤرخين في الحروب حيث يكون دور الوهم والحرب النفسية أهم من دور الأسلحة وعدد الجنود. المشكل في الحالتين هو التركيز على الدور السلبي وإهمال الدور الإيجابي في العنصر الذي يتهم بكونه أصل الداء في ما حل بالحضارة الإسلامية. والعلاج هو طبعا ببيان أهمية ما تم إهماله لإرجاعه حتى يؤدي دوره: فلا شيء في العمران يحصل بمجرد العقد والشرع بل لا بد من أن يكون ذلك على صلة وطيدة بالرزق والذوق بتوسط الرمز والخيال والفنون والآداب والعلوم. ولا شيء في العمران يحصل بمجرد القوة والعصبية بل لا بد من صلة وطيدة بالأمر نفسه أعني الخيال والفنون والآداب والعلوم التي تجعل القوة الرزق والعنف والسلطة والذوق والجنس كلها أمورا تعمل عملها فتكون محفزا للقدرة على الإبداع والحياة المنتجة مع تعديل ذلك كله بالعقد والشرع والتربية والثقافة. وكل ذلك أصله في القرآن: فهو يصف الحياة بأهم خاصياتها أعني الزينة واللهو وهما مشروعان إذا لم يُنسيا الإنسان ما يتعالى عليهما لأنهما بفضل عدم نسيانه يصبحان حظ الإنسان من الدنيا ومحفزيه على العمل فيها ليكون فيها الخليفة السعيد وليس المعذب في الأرض كما يراد للمسلمين أن يكونوا بخلاف ما يطلب منهم القرآن الكريم وبخلاف سنة الرسول الذي يرفض أن يحرم أحد ما أحل الله لكأن أصحاب هذا العلاج صاروا أحرص على الدين من صاحب الأمر.

[103] فاللاحم الحيوي من غير الرمزي يكون من مجال الميكانيكيا العضوية الخالصة واللاحم الرمزي من غير الحيوي يكون دورانا في فراغ. والإفراط في اللحم الرمزي يقتل الحيوي لأنه يتحول إلى عملية تخدير (الخرافة التي تصدى لها ابن تيمية فأطلقه من حيث لا يعلم بإلغاء دور الحياة) والإفراط في الحيوي يقتل الرمزي لأنه يتحول إلى عملية غليان آلي (العنف الذي تصدى له ابن خلدون فأطلقه من حيث لا يعلم بإلغاء دور الرمز). ومعادلة المقادير التي يتألف منها المزاج هي المعادلة التي يحددها القرآن الكريم في الآية الأولى من النساء الآية التي بنينا عليها كل هذا الجزء من الكتاب.

[104] ولنضرب مثالين من هذا التنافذ بين العضوي والنفسي. فما الذي يحصل بحيث تصبح الشهوة الناتجة عن رؤية أحد الجنسين لجنس مقابل جاذب إلى فعل حقيقي يحركه عضويا؟ وما هي الوسائط التي تنقل المؤثر المدرك حسيا إلى التأثير الفاعل عضويا؟ ثم العكس: كيف يتحول الجوع أو عدم سد الحاجة الجنسية إلى مصدر التوهمات الشهوانية وحتى تخيل الموائد المنصوبة والجنس المقابل في الأحلام إلى حد الاحتلام؟ ما لم نفهم مثل هذه الظاهرات لن نستطيع التمييز بين النفسي والعضوي على الأقل في أحياز التجاور بينهما حيث لا يكاد النفسي يختلف عن العضوي والعضوي عن النفسي.

[105] من عجائب هذا المستوى العلاقة المذهلة التالية: فعلاقة الفرد بالطبيعة أكثر كلية من علاقة الفرد بالفرد رغم أن العلاقة الأولى هدفها قيام الفرد والثانية هدفها قيام النوع. لكن قيام الفرد شرط في قيام النوع فيتقدم ويكون أكثر كلية وهو من جنس الأداة بالنسبة إلى النوع لأنه يأخذ الحياة من الطبيعة ثم يمررها للأجيال بتوسط الجنس أعني العلاقة بين فردين. ودور الفرد: هو أن يكون حامل الحياة من جيل إلى جيل فيبدو وكأنه أداة. لكنه أداة من نوع خاص: فالعناية به هي التي تحسن النوع. وسلطان الغذاء والجنس عليه يمثلان مقياس التبادل بينه وبين الطبيعة وبينه وبين الفرد الآخر وهما في الحقيقة ما يمثل الأداة إذ بهما تقع عملية التحسين النوعي لأن الغذاء والتوالد هما الفاعلان في التحسين النوعي.

[106] مسألة مهمة جدا: لماذا يعد تحمل الحرمان الجنسي أيسر من الحرمان الغذائي رغم أن النقص في الغذاء أقل ضررا على الصحة من الزيادة فيه والنقص في الجنس أكثر خطرا على الصحة النفسية من الزيادة فيه؟ قابلية التعويض في الجنس وشبه امتناعه في الغذاء هي العلة للكثير من الظاهرات. ففي الجنس يمكن للإنسان بخلاف الحيوان أن يشبعه بطرق كثيرة غير طريقته الطبيعية أما الغذاء فلا بد فيه من

مادة مغذية حقا: لا بديل من المغذيات من غير جنسها أعني المنفصلة عن الوظيفة المادة بالطاقة المقيمة للحياة في حين أن مشبعات الجنس يمكن أن تكون من غير المشبعات الطبيعية أعني المنفصلة عن الوظيفة الإنجابية. الجنس يجعل الفرد وسيطا بين الطبيعة والحياة أي إنه هو الذي ينقل المواد الطبيعية من حالها الطبيعية إلى حالها الحيوية. وهذا يصح على جميع الكائنات الحية وليس على الإنسان وحده. هل يمكن مثلا أن نفترض حياة الفرد قابلة للتمادي بغذاء خيالي؟ طبعا هذا مستحيل. لكن يمكن أن تتمادى حياة الفرد بجنس خيالي. و الشيء نفسه يمكن أن يقال عن تواصل النوع: فهو غير ممكن بجنس خيالي. بهذا المعنى الجنس المثلي فصلت فيه وظيفة اللذة عن وظيفة الإنجاب فيكون جنسا خياليا بالنسبة إلى النوع حتى وإن كان جنسا حقيقيا بالنسبة إلى الفرد. الغذاء المثلي ممكن والغذاء الذاتي ممكن: عندما يفقد المرء الغذاء فهو يأكل من ذاته وقد يأكل مثله فعليا. وهو يأكل مثله رمزيا عندما يأكل زاده إما بالأخذ عنوة أو باستغلاله.

[107] مفهوم الفرد في القرآن من المفاهيم المحيرة. فهو المكلف والمسؤولية فردية في اليوم الآخر. لكن كل ما يحدث في الدنيا بل والقيام نفسه جماعي حتى إن كل الفروض (حاشا النوافل التي يمكن أن يكون الوجه الجمعي منها رياء) باستثناء الشهادة: الجماعي فيها فاضل والفردي مفضول.

[108] نجد هنا أيضا العلاقة نفسها، العلاقة بالطبيعة هي مصدر المعلومة وهي علاقة أكثر كلية من العلاقة في تبادل المعلومات بين البشر. لكنها مع ذلك في خدمة الثانية. ثم إن الثانية تصبح في خدمة الأولى لأنها تراكم المعلومة وتنقلها من جيل إلى جيل فيحصل في المعرفة ما يحصل في الحياة: الفرد يأخذ الغذاء من الطبيعة ويعطي للميراث العضوي للإبقاء على حياة النوع العضوية وهو يأخذ من الطبيعة المعلومة ويعطي للتراث الرمزي للإبقاء على حياة النوع النفسية. لكن تبادل المعلومات يمكن أن يصبح بحوامله وباختلاف التجارب بين الأمم حائلا دون التواصل الكلي النفسي تماما كما

يحصل في التزاوج الداخلي الذي يصبح حائلا دون التواصل الكلي العضوي. والإسلام يحاول أن يزيل هذه الحواجز في التواصلين العضوي والنفسي: وليس من الصدفة أن أطلق العرب على الأمر الاسم نفسه الوصل في العلاقات الجنسية والوصل في التواصل المعرفي والرمزي.

[109] لو كان الإنسان مقصورا على المعادلة المباشرة لكانت المعايير يسيرة جدا: فالأكل والجنس كلاهما له انتظام ذاتي لأن المرء لا يستطيع أن يأكل أو أن يسافد بلا حد بل إن للأمرين حدودا طبيعية في الحالات السوية ما يجعل الحالات غير السوية في أغلبها ناتجة عن علل النقل من المباشرة إلى اللامباشرة. لكن لما كانت هذه النقلة هي بدورها طبيعية صارت الحالات غير السوية أيضا أمرا طبيعيا في الوجود الإنساني. فيكون العلاج بالمستوى اللامباشر الذي سيتولد عنه هو بدوره حالات غير سوية وهي بلا حد بخلاف المستوى المباشر. ولذلك فمشكل المشكلات في المباشر وغير المباشر ما يطرأ في اللامباشر لكونه بلا حد: الأكل والمسافدة لهما حد طبيعي لا يمكن تجاوزه وكذلك سلبهما له حد إذا بلغه يصبحان مصدرا للعنف المادي أو الرمزي غالبا نحو الغير مثلما أن إشباعهما إذا تجاوز الحد يصبح كذلك مصدرا للعنف المادي والرمزي غالبا نحو الذات. والإشباع السوي هو مصدر الإبداع المادي والرمزي في الحالتين. مثلهما المعلومة والتواصل المعلوماتي. لكن اللامباشر فيها جميعا لا حد له ومن ثم فعنفه المادي والرمزي كذلك لا حد له والسوي منهما هو مصدر الإبداع فيهما.

[110] مصدر اللامتناهي الزائف -والمصطلح القرآني الذي يؤدي معناه هو الترف- إذا كانت ثمرة الخوف من الجوعين إذ يتحول إلى مرض ولم تكن ثمرة العلاج الواعي لهذا المرض بفضل الوعي بالعلاقة بين غياب الغذاء وحصول الجوع كما نبين لاحقا. واللامتناهي الزائف هو المرض الذي يؤدي إلى كنز أحد الرمزين أو كليهما: العُملة رمز المال واللغة رمز المعنى وتزييف المعايير والمكاييل مع الذات خلقيا (سوء تقدير

سلم القيم) قبل تزييفهما مع الآخر لتحقيق الكنز السريع ببيع بضاعة مغشوشة تكون بدون كلفة من أجل رُبُوِّ الربح.

[111] والخوف من الجوعين ليس خوفا من الموت بدليل أنه قد يكون دافعا للحرب من أجل إشباعهما والحرب إقدام على الموت. وإذن فما يخافه الإنسان ليس الموت المجرد بل الموت الموصوف: الموت الانفعال لا الموت الفعل. فالإنسان يعلم أنه سيموت لكنه لا يريد أن يموت بسبب عجزه ويقبل أن يموت مرفوع الرأس. والرزق في هذه الحدود ليس سلبيا لأنه ثمرة فعل وليس ثمرة ردة فعل: والفعل الذي ينتجه ليس الخوف منه إذ الخوف يمنع من الفعل ولا يدفع إليه بل هو الوعي بإمكانه. ومعنى ذلك أن الفعل هنا هو إدراك المعنى: أي العلاقة بين غياب الغذاء والجوع فلا يكون المؤثر هو الجوع بل الوعي بهذه العلاقة. لذلك أحل الإسلام التخزين المشروط بكونه ثمرة هذا الفعل وليس ثمرة الخوف من حيث هو مرض. لذلك اشترط في نصاب الزكاة أن يكون المطالَب بها حائزا على نصاب سنة كاملة.

[112] يمكن أن تكون أداة تحرير أو أداة استعباد بمقتضى كونها شهودية أو جحودية.

[113] وهذه الأسئلة ليست مفيدة في فهم مجريات التاريخ الإنساني كله على الأقل من منطلق المنظور القرآني بل هي كذلك الأساس الذي يمكن أن يساعد على تحديد مفهوم الانقباض الوجودي Existential anxiety تحديدا يفهمنا كل التحليلات النفسية القرآنية للإنسان فردا وجماعة. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى المقومات الأساسية لهذه النظرية تاركين علاجها لمشروع البحث في استراتيجية التوحيد الشخصي والزوجي. فالانقباض الوجودي ليس هو في الحقيقة إلا الوعي الغائم بفقدان أثر اللواحم التي حللنا. وهذا الشعور الغائم لا يتبدى بصورة مباشرة بل هو يتعين في علاقة المرء بالأحياز

من حيث هي خالية أو ممتلئة بالفواعل القيمية. فخلاء الزمان والمكان والسلم والدورة المادية والدورة الرمزية يضع الإنسان مباشرة أمام اللامتناهي واللامحدد فيغمره دوار وجودي Existential vertigo يشبه دوامة الريح العاصفة. وحتى يملأ هذا الفراغ فليس له من حيلة إلا أحد الحلين الممكنين الملء المادي أو الملء الرمزي. والأول هو مصدر الجنون التخزيني للرزق والذوق والثاني هو مصدر الجنون المخيالي الذي هو ملء وهمي للأحياز. وكلا الأمرين الانقباض الوجودي والدوار الوجودي يصيب الجماعات والأفراد. والجميع يحتاج إلى قدر سوي منه هو ما أطلقنا عليه اسم إدراك العلاقة بين تناهي الذات ولا تناهي الوجود. لكن انخرام هذا الإدراك ينقله من وظيفة التحريك القيمي إلى وظيفة التهديم الجنوني. وسنرى في الجزء الثالث كيف يعيش الإنسان خلاء الأحياز بما أطلقنا عليه اسم الجوع العضوي والجوع الرمزي (القضية الثانية من المسألة الأولى من الجزء الثالث). ولعل أهم محفزات هذا الانخرام هو التغير الفجئي للعلاقة بين السلالم في تقدير الأحياز تماما كما يحصل للدوار العادي الذي يحصل من السرعة أو من العلو الشاهق. وهذا يجعل الانقباض الوجودي قابلا للقيس العلمي: فإذا كان السلم السوي لكل إنسان في تقدير الأحياز هو بدنه للمكان وعمره للزمان ومنزلته للسلم ودوره في الدورة المادية وفي الدورة الرمزية وكان السلم غير السوي هو ما يعارض هذا السلم بإطلاق سواء في لامتناهي الكبر أو لا متناهي الصغر وكان هذا السلم غير السوي متغيرا في الحضارات بمقتضى تدرجها في معرفة المقادير التي تقاس بها الأحياز فإن الدوار الوجودي يمكن أن يقاس في كل حضارة بمقادير تحدد التناسب السوي بين السلم السوي واللامتناهيين اللذين يحققان الدوار في حالة حصول الفراغ فيهما عند أي امرئ سواء كان الفراغ ماديا أو رمزيا.

وأعتقد أن هذه العلاقة بين هذه الأسئلة التي تحدد بجوابها الانشراح الوجودي أو الوجود السوي والانقباض الوجودي أو الوجود غير السوي نظرية مفيدة جدا في فهم علاقة الإنسان بالإيمان وعدمه في صلتهما بالصحة النفسية. وقد حددها القرآن في آية

تصف حال فاقد الإيمان الروحي السوي بهذا الانقباض الوجودي [الأنعام 125]: ﴿فَمَن يُرِدِ اللّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾.رامزا إليه بالدوار الحقيقي الذي يعيشه من يصعد في السماء فقدانا للأكسجين وشعورا بالخلاء والفضاء اللامحدود.

[114] وقد اخترنا هذا المثال الصعب لعلتين: فهو ذو صلة مباشرة باللواحم في مستواها الأساسي أو القاعدي وهو مثال يخص أهم ثورات الإسلام التي يعيبها عليه أعداؤه الذين لا يفهمون طبيعة هذه الثورة. والجامع بين العلتين هو منزلة الكيان العضوي الإنساني في المنظور القرآني. فبخلاف التصور الفصامي ليس الدين تحررا من البدن بل هو ارتفاع به إلى المنزلة التي أولاه الله إياها عندما وجده جديرا بأن ينفخ فيه من روحه ليكون الإنسان المستخلف. لذلك أطلقنا على البدن اسم «المَشْعَر الذي بناه الله نفسه» وهو من ثم أسمى من المشاعر الإنسانية بما في ذلك المشعر الأول الذي بناه النبي إبراهيم. للمزيد يرجع إلى كتاب:«الشعر المطلق والإعجاز القرآني» دار الطليعة بيروت 1999م. وإذا كان الفصام المسيحي الصوفي قد اتخذ وجهين: نفي الجسد باسم الروح (فتوة إبليس والرهبانية) ثم العكس تماما نفي الروح باسم الجسد (القلب النيتشوي للقيم) فإن منزلة الزواج السوي بين الروح والجسد هي التي تجعل العناية بالجسد في الدنيا وبعثه في الأخرى ثورة القرآن الفريدة رغم لوم الجاهلين من المتصوفة والمتمسحة التي تتهم محمد صلى الله عليه وسلم بالأبيقورية وبالمادية حتى في الآخرة.

[115] ولذلك فإن الإسلام برأ اللذة ولم يعتبرها حراما بل هو اعتبرها حقا للفرد بل وعبادة ولم يحصر الجنس في الوظيفة العضوية للإنجاب بل جعله قابلا لأن يكون مطلوبا لذاته وجزءا من العبادة وأفضل جزاء أخروي. ويعد هذا من أهم ثورات الإسلام

في التاريخ البشري الأمر الذي لم يفهمه رجال الكنيسة في القرون الوسطى وحتى هيجل. فقد تصوروا ذلك منافيا للدين واعتبروا الكلام على الجنس حتى في الجنة وبعد البعث دليلا على المادية والأبيقورية. لم يفهموا أن الإسلام لا يقبل الفصل الوجودي بين المادي والروحي في الكيان الإنساني الذي هو كيان ترابي كرمه الله بالنفخ فيه ليكون كيانا متحدا وليس مجرد ظرف حل فيه الروح الإلهي بحيث يصبح التدين سعيا للفصل بين المظروف والظرف ومن ثم فهو -كما تبين من خلال ما حل بالإنسان من هذه النظرة- نقض لغزل الله: الله وحد بين مكوني الإنسان وهم جعلوا الدين فصلا بين المكونين إلى حد تصور البعث للروح من دون الجسد. وعلى هذه التبرئة تبني نظرية الزواج الإسلامية النظرية التي جعلته عقدا قابلا للفسخ إذا لم يحقق المطلوب منه أعني السكن الذي من شروطه حق المتعة للزوجين.

[116] وهذه مسألة نبحثها إن شاء الله في جزأي التأسيس من خلال مراجعة نظرية الوسميات والوجود. لذلك فما نقوله هنا مقصور على حصر الكلام في حدود ما نعلم الآن وفي حدود ما نقصده بالرمزي عند الكلام على الترامز بين البشر إذ قد يتبين أن كل الكائنات تتواصل رمزيا بلسان لا نفهمه. وحينها يكتمل مفهوم الآية بمعناه المطلق فنعود إلى ما سبق أن علّقنا عليه في أحد الهوامش عندما افترضنا أن الفرق بين العضوي والنفسي أو بين الفعلي والرمزي هو من جنس درجات الكثيف والشفيف في أمر من طبيعة واحدة وليس من جنس الاختلاف بين طبيعتين.

[117] بل إن السورة كلها مخصصة للرزق والذوق وما بين سلطانيهما من مسائل وعلاقات وحتى ما يمكن أن يكون لهما من أثر على السلطان السياسي والديني ومنها أساسا كما هو معلوم استمد شيخ الإسلام نظرية السياسة الشرعية المبنية على الآيتين 58-59 منها: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً* يَا

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾.

[118] [سبأ 34] و [الزخرف 23] وخاصة [الإسراء 16]:﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾. والغريب أن الآية التي قبلها مباشرة تبدو وكأنها تناقضها إذ هي تقول: ﴿مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء15] والقسم الثاني من الآية 15 هو الذي يبين أن التناقض ظاهري: فهلاك القرى يأتي بعد بعث الرسل بسبب المترفين وبسبب تبعية غير المترفين لهم فلا يكونون قد حملوا وزر سلوك المترفين بل هم عوقبوا لعدم التحرر من الطاغوت الذي يمثله المترفون. والآية 16 لا تعني أن الله يأمر المترفين بالفسق بل يعني أنه أمرهم بتجنبه (بعث الرسول) فلم يأتمروا وفسقوا فحق عليهم القول ومعهم القرية التي لم تردعهم بل استسلمت لهم: أي إن القرية لم تأمر بالمعروف ولم تنه عن المنكر فعوقبت مع المترفين.

[119] [آل عمران 77-78]:﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً أُوْلَـئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللّهُ وَلاَ يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

[120] ولا بد هنا من حسم سوء فهم تتعرض له نظرية الأجيال الخلدونية وأعمار الدول. فقد ظن الكثير أن ابن خلدون يقول بالتاريخ الدوري وقد يرجعونها لفهم سيء لنظرية الاستبدال القرآنية لما في كلامه عما اعتبروه كذلك من إحالات عليها. وليس ذلك إلا من ثمرات القراءات العجلى. ولن نتكلم هنا على نظرية الاستبدال لأننا شرحناها في الجزء الأول. نكتفي بالتعليق على الدورية المزعومة في فكر ابن خلدون. فما يتكلم عليه في وصفه لأعمار الدول لا يطابق ما نعنيه بالدولة في عصرنا بل هو يعني الأسرة الحاكمة أو البيت الحاكم: وهذا يمكن أن يكون دوريا أي إن للأسر الحاكمة فعلا أعمارا وهي ليست أزلية ولا أبدية. أما الدولة بالمعنى الحديث أعني المؤسسات التي تتألف منها الدولة من حيث هي نظام الأمن المتعلق بالإنتاج المادي وسلطانه والإنتاج الرمزي وسلطانه وسلطان السلطانين ممثلا خاصة بالشريعة فإن ابن خلدون يعتبره أمرا متعاليا على هذه الدورات التي هي من هذا الجنس بل هي مراحل في التاريخ الإنساني كله وليس فيه تكرار أبدا ومن ثم فلا دورية فيه حتى وإن كانت آلية الاستبدال واحدة. والدليل أنه يتكلم على هذه الأسر مثل دولة بني أمية في مقابل دولة بني العباس ثم على الشعوب مثل دولة العرب في مقابل دولة العجم والبربر ثم على الحضارات مثل حضارة الإسلام ودولته في مقابل دول الأديان الأخرى. والدولة إذا أخذناها بمعناها الحديث تكون قريبة من هذا النوع الأخير أعني المؤسسات التي تمثل حضارة معينة في الأنظمة الخمسة التي ذكرنا على الأقل في حقبة طويلة من تاريخها. وبهذا المعنى فالتاريخ عنده ذو مستويات متعددة: تاريخ العمران بسلم الأسر الحاكمة وتاريخه بسلم الشعوب وتاريخه بسلم مراحل الحضارات وتاريخه بسلم الحضارات كلها بوصفها مراحل تاريخ الإنسانية الذي لا يخضع لمنطق موحد دوري أو خطي صاعد أو نازل بل هو متعرج الخطى ولسنا ندري مصيره إلى أين ما لم نعتمد على معتقد معين فلا يكون ذلك من العلم بل من التسليم العقدي. والإسلام شامل لها جميعا في حديثه عنها (القصص القرآني) وفي تعريف ذاته بوصفه إسلام البداية (كل دين غير محرف يسميه القرآن إسلاما) وإسلام الغاية (الشكل النهائي

للرسالة الكونية أو الإسلام الخاتم) وهو لم يحدد إلا غاية واحدة هي عودة الغاية إلى الخالق في البداية.

[121] وكان ينبغي أن نطلق على هذا الوجه كلمة «الإطار» بدل كلمة «الشكل» كما فعلنا عند الكلام على الإطار الزماني المكاني في القضية الثانية من المسألة الأولى. لكننا فضلنا كلمة شكل لعلتين:

أولا لأن الزمان والمكان يبدوان إطارا حقا إذ هما لا يقتصران على الظاهرات الإنسانية وينتسبان إلى العالم الطبيعي رغم كوننا سنرى أن الزمان والمكان في العمران غير الزمان والمكان الطبيعيين

وثانيا لأنهما يبدوان أمرين متقدمين على تشكيلهما حتى عندما يصبحان إنسانيين ولا يبقيان طبيعيين. أما السلم والدورة فهما من صنع الإنسان رغم كونهما يؤطران وجوده تأطير الزمان والمكان له: فسلم المنازل والرتب في العمران من صنع التاريخ الإنساني وليسا طبيعيين بل هما يبدوان معاكسين تماما لما هو طبيعي: فليس صاحب النفوذ هو صاحب القوة المادية البدنية مثلا بل هو صاحب الثروة وليس صاحب الثروة هو صاحب المواد بل هو صاحب رمزها إلخ.:. وثانيا لأن سلم المنازل هو الذي يشكل الإطار الزماني والمكاني. فهو يشكل المكان مثلا في السكن حيث يتوزع الناس فيه بحسب السلم الاجتماعي والزمن بحسب الحسب والنسب وهو سلم إلخ... والدورة ليست في الحقيقة إلا ما يحدده السلم من الأدوار في عملية الإنتاج والتوزيع الماديين والرمزيين.

[122] وأساسها القرآني الآية الثالثة عشرة من «الحجرات»: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾. فالعصبية اللاحمة أو الرحم والتعارف هما أصل الوجود الجمعي للوصل بين مبدأي التعدد والوحدة. ذلك أن التعارف هو شرط التعاقد بمعنى

الاعتراف المتبادل كل بغيره. ومعاني التعارف الخمسة هي:

1. المعرفة

2. المعروف

3. ثمرة المعروف أعني بداية الاعتراف المتبادل

4. ثم ثمرة المعرفة أعني غاية الاعتراف المتبادل وكلها تنبع من أصل واحد هو:

5. معيار التقوى أي الصلة بالضامن الذي هو الله وقد وصف هنا بكونه عليما (لا تخفى عنه خافية) وخبيرًا (يدرك حقائق الأمور).

[123] نتكلم على الدين والسياسة السويين كما يعرفهما القرآن وليس الدين والسياسة المحرفين اللذين يفصلان بين دنيا حيوانية (حياة الإنسان وكأنه حيوان لا غير وهي مجال الدولة) وأخرى لا حيوانية (حياة الإنسان وكأنه ملاك لا غير وهي مجال المعبد) فيفسدان الأمرين معا لأنه لا وجود لإنسان يقتصر وجوده على الأبعاد الحيوانية ولا لإنسان يقتصر وجوده على الأبعاد الملكية ولا كذلك لمستوى من وجوده يمكن فهمه بالبعد الحيواني لا غير ومستوى من وجوده يمكن فهمه بالبعد الملاكي فحسب لأن هذين البعدين فكرتان حدان مجردتان لا وجود لهما في كيان الإنسان حتى وإن كنا نحتاج إليهما تصورين للتحليل. وهذا الدين السوي ليس إذن أمرا مقصورا على الأذهان والعواطف بل هو سياسة روحية للدنيا في المجالات التي حددناها في هذه المعادلات: وذلك هو معنى الدين عقيدة وشريعة. فالعلم بالمستوى اللامباشر هو منطلق العقيدة في النظر إليه وإلى المستوى المباشر. والعلم بالمستوى المباشر هو منطلق الشريعة في النظر إليه وإلى المستوى اللامباشر. وقد قدم القرآن الآفاق (أي المستوى غير المباشر) على الأنفس (المستوى المباشر) في العقيدة لكنه يعكس فيقدم الأنفس على الآفاق في الشريعة: ﴿لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد 11].

[124] وهذا هو تحريف العقل المناظر لتحريف الدين وهو عين التحريف الديني متنكرا في رداء فلسفي. فتكون العلمانية بمعناها الذي يدافع عنه الليبراليون العرب الجدد هي جوهر التحريف لأن العلمانية السَّوية هي عين التصور الإسلامي لعلاقة الحكم بالدين: فهو أداة تحقيق القيم السامية بإدارة إنسانية اجتهادية لا تدعي أن حكمها حق إلهي ومن ثم فهي متلائمة مع التعدد الديني (وعد أو إرجاء لأصحاب الأديان الأخرى في 3 آيات معلومة) والشرعي [المائدة 48]: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

[125] ورمزها جميعا في القرآن الميزان كما هو بين من «سورة المطففين» ومن التلازم بين الكتاب والميزان وأحيانا الحديد رمزا إلى الجهاد الدفاعي عن حرية العبادة والمستضعفين.

[126] ورمزها أنها صارت قابلة للوزن في القرآن الكريم بتوسط سجلاتها.

[127] ورمزها في القرآن أن أشد الحدود تتعلق بها مثل الحرابة والسرقة.

[128] كلام الشريعة على العدالة والحكم العادل ليس بحاجة إلى إثبات.

[129] آيات إطعام الطعام لا تحتاج إلى التذكير فهي تتعلق بالمسكين واليتيم وابن السبيل و تحرير العبيد وكل محتاج والهدف ليس تعويد الناس على عدم العمل بل

تحقيق غاية التآزر بين البشر في الحالات الشاذة التي يكون فيها الإنسان في ظرف قاهر: ﴿...وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ والضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة 177].

[130] منزلة الجنس في الإسلام من أكبر ثوراته وخاصة نظرية عقد الزواج وقابلية الطلاق وتغيير الزوج لأسباب ذات صلة مباشرة بالحقوق الجنسية ظنه المسيحيون في القرون الوسطى دليلا على أن محمدا أبيقوري وليس نبيا صادقا. ذلك أن صورتهم عن النبي هي وهم من يمكن أن يكون نموذجا وهو خال من كل تجربة تاريخية فعلية.

لستُ أفهم كيف يمكن لمن لم يتزوج ولم يحارب ولم يتاجر ولم يكون دولة ولم يدرس كل التجارب الإنسانية السابقة ليجعها مادة تأمله خلال العقود الأولى من حياته كيف يمكن له أن ينصح الناس بشيء يتعلق بحياتهم الدنيوية فضلا عن معانيها الأخروية!

[131] كلام القرآن على الرزق ومحاولة تحرير الإنسان من سلطانه الطاغي ليس مما يحتاج إلى تدليل.

[132] الدين الذي يشترط الزينة للمصلي والنظافة لا يحتاج إلى دليل لإثبات منزلة الذوق عنده فضلا عن أن النبي الذي جعل العطر والنساء مع الصلاة من جملة الأشياء المحَبَّبَة إليه.

[133] وينبغي أن نشير هنا بوضوح إلى أن الشريعة والسياسة ذاتا مستويين: فهما شريعة وسياسة شرعية وشريعة وسياسة عادية. فلنشرح الأمر بوضوح. الشريعة الشرعية

لا تشرع للأمور التي يشرع لها القانون العادي بل هي تشرع للتشريع فتحدد قيمه ومعاييره وتضبط أخلاق المشرع. والسياسة الشرعية لا تسوس الناس بل هي تسوس سياسة الناس فتحدد قيمها ومعاييرها وتضبط أخلاق السياسي. وكل الأدواء التي أصابت الأمة علتها الخلط بين هذين المستويين. ذلك أنه لا يمكن أن نجعل الشريعة الشرعية مشرعة لما يشرع له القانون العادي ثم نعتبرها فوق الزمان والمكان ولا يمكن كذلك أن نجعل السياسة الشرعية سائسة لما تسوسه السياسة العادية ثم نعتبرها فوق الزمان والمكان. إنهما تحددان مثال التشريع ومثال السياسة وليستا قانونا ولا سياسة.

[134] وأخذا بعين الاعتبار هذه الأسباب السلبية للفرقة البشرية أعني ما يجعل الفواعل علل صدام بدل من أن تكون علل تلاحم وتعاون وضع الإسلام نظريتين: الأولى: هي نظرية الاجتهاد من أجل التعامل مع المحيط الطبيعي والمحيط الإنساني على علم بقوانينهما مع استعمال طرق الإقناع والجدل بالتي هي أحسن وهو فرض عين في دوره الشارط للسلوك الإنساني الراشد وفرض كفاية في ما يتجاوز ذلك من الاختصاص ، والثانية: هي نظرية الجهاد من أجل ربح الحرب إذا اضطر إليها المسلم وهو فرض عين في الدفاع الذي هو دون تعليم فنون الحرب لانتسابها إلى فرض الكفاية. ذلك أن واجب الدفاع إذا أصبح فرض كفاية يصبح الناس عاجزين عن حماية أنفسهم وبيضة الأمة فتنقلب الحامية إلى دولة في الدولة تستعبد الناس بدل حمايتهم فيحصل ما حصل في تاريخ الإسلام من استبداد المرتزقة بالحكم. لكن فرض العين في الجهاد لا يعني أن ما فيه من اختصاصات تقنية وعلمية ينبغي أن تكون هي أيضا فرض عين بل هي فرض كفاية تماما كما هي الحال في التعليم: فالتعلم والمعرفة فرض عين لكنهما بالنسبة للمعلمين والمختصين في العلوم فرض كفاية. وبهذا المعنى فإن التعلم المعرفي ينبغي أن يتضمن التعلم الجهادي والدفاعي جزءا لا يتجزأ منه. وعن هاتين النظريتين تنتج نظرية الشورى التي تمكن الأمة من أن تكون مصدر السلطات كلها لأن المشاركة في الأمر فرض

عين أيضا [الشورى 38] ويقتضي ذلك التعددية التي هي شرط الاختيار وهي تعددية مشروطة بمنع العدوان بين الجماعات العدوان الذي عالجه القرآن بمبدأ حسم الفتن : فعندما تختلف طائفتان من طوائف الجماعة الكلية يجمع كل منهما رأي وليس عصبية دم يكون ذلك مشروعا ما لم يؤد إلى الفتنة وإذا حصل ذلك فإن الجماعة الكلية ينبغي أن تصلح بينهما وإذا لم يحصل الصلح فإنه من الواجب عليها أن تناصر التي على حق ولو بالقتال حتى تفيء فإذا فاءت كان ذلك كافيا ولا ينبغي القضاء عليها. وهو ما يعني أن القرآن يوجب تعدد الجماعات الجزئية في الجماعة الكلية مبدأ ضروريا لتعدد الأفكار والحلول وحصول الروية الجماعية. وطبعا فتعدد الجماعات الجزئية في الجماعة الكلية ليس تحكيما بل هو يدور حول الفواعل القيمية الخمسة وبمقتضاها تتكون الجماعات: فالاختلاف حول الرزق وحول سلطانه وحول الذوق وحول سلطانه وحول سلطان السلطانيين هو الذي يحدد محاور التنوع في كل عمران. وبصورة عامة فإن مبدأ الجماعة المتحزبة يمكن أن يكون المنفعة أو المصلحة المادية وأن يكون العقيدة والمنفعة الروحية؛ والأولى هي المحرك الفعلي للحياة المادية والاقتصادية والثانية هي المحرك الفعلي للحياة الرمزية والثقافية. وتحريم هذه الاختلافات هو الذي قتل فعاليات الأمة الإبداعية. ولو كان القرآن يعارض هذه الظاهرة لكان ذلك ضد مبدأ التعدد والتنوع المطلوب فيه بل والمعتبر من الآيات فضلا عن كون النهي عن الفتنة بين الطوائف دون النهي عنها هو نفي الاختلاف المؤدي إلى الفرقة لا عن الاختلاف المثري للروية والإبداع. وقد أشار ابن خلدون إلى عامل المذلة في الأمم كيف تفقدها الشعور بالكرامة الإنسانية بل وتؤديها إلا الانقراض بعد أن بين كيف تحصل بطغيان مقومي الصورة (التربية والحكم) على مقومي المادة (الثقافة والاقتصاد) فجعل أهم أسبابه اعتمادها على ضربين من المرتزقة أعني حاميات السلطان الروحي وحاميات السلطان الزماني بدل الاعتماد على الاجتهاد فرض عين والجهاد فرض عين ليكون المجتمع كله حامي نفسه روحيا وماديا ولا يكون أحد عالة على أحد تماما كما هي الحال في المعرفة إلا في الاختصاص الدقيق الذي هو فرض

كفاية لمن له أهلية بلوغ الشأو المهم فيهما فيكون معلما وليس ضابطا متجبرا يمكن أن يقوم بانقلاب ضد السلطة الشرعية. وبذلك فإن نظرية الاستعداد من أجل منع الحرب [الأنفال 60] ليست إلا النتيجة الحتمية لهذه النظرية.

[135] يكفي ضرب مثال الزمان وعليه تقاس العناصر الأخرى: فزمان الرزق والتعاون: أقرب إلى زمان النظام الطبيعي بحسب حديه المادي و الرمزي وما بينهما ووحدتهما وزمان الذوق والتآنس: أقرب إلى زمان النظام الخلقي بحسب حديه المادي والرمزي وما بينهما ووحدتهما وزمان سلطان الرزق: بحسب مدى الفعل المادي والرمزي وزمان سلطان الذوق: بحسب مدة الفعل المادي والرمزي وزمان السلطان المطلق: هو الزمان الشامل هو زمان الطبيعة والحياة والثقافة المادية والثقافة الرمزية وكل الحضارة.

[136] وهذا هو الغالب في المجتمعات المتخلفة كما هي الحال عندنا حيث إن طغيان الأمراء ممثلين للحكم والعلماء ممثلين للتربية في المجتمعات الإسلامية قد قتل الحياة المبدعة: الأولون لم يكتفوا بالحكم بل استبدوا بالاقتصاد والثانون لم يكتفوا بالتربية بل استبدوا بالثقافة فقتلوهما. وهذا يؤول إلى طاغوت سلطان الأخلاق الفاسدة: إرادة الطغاة من الأمراء والعلماء المزيفين.

[137] وهذا هو الغالب في المجتمعات المتقدمة وهو يؤدي إلى أن السياسة والتربية تصبحان في خدمة الحكم والاقتصاد. ولما كان الحكم هو بدوره في خدمة الاقتصاد نصل إلى ما تكلمنا عليه، أعني طاغوت النظام الداروينى الفاسد لأنه يطبق في غير مجاله: على الإنسان الذي ليس هو حيوانا: طغيان رجال الأعمال والمبدعين الماكرين.

[138] لعل أفضل مثال للخلل الذي يطرأ على العمران بسبب فساد مبدأ الحيوية الصورية والحيوية المادية الفعليين هو فلسفة، ابن خلدون فهو قد ركز على فساد الحكم

وفساد الاقتصاد خاصة. والأول هو مبدأ حيوية صورة العمران والثاني هو مبدأ حيوية مادته. والمبدآن يتعلقان بالفعل أكثر من تعلقهما بالرمز. لكن ابن خلدون لم يهمل المبدأ الرمزي فهو وإن قلل من دوره فقد بيَّن دور الخلل الذي يطرأ على التربية وعلى الثقافة.

[139] مثال فساد مبدأ الحيوية الصورية والحيوية المادية الرمزيين هو فلسفة ابن تيمية: فهو قد ركز على فساد التربية العقدية وفساد الثقافة الروحية (أي العقيدة و ما ينتج عنها من رموز صارت خرافة بسبب التصوف المنحط). والأولى هي مبدأ حيوية صورة العمران الرمزية والثانية هي مبدأ حيوية مادة العمران الرمزية. لكن ابن تيمية لم يهمل المبدأ الفعلي، فهو وإن قلل من أهميته فقد بين دور الخلل الذي يطرأ على الحكم وعلى الاقتصاد كما في السياسة الشرعية.

[140] فمراحل التربية هي عينها مراحل بناء الصحة النفسية والبدنية للبشر من خلال تجارب الأمم التي صارت موضوع فهم بعدي ولا يمكن أن تكون مجرد تصورات قبلية وهو بالتحديد قصد القرآن من القصص وقصد التجربة الحية التي مرت بها الأمة بين تعين الشريعة في مبلغها وتعينها المتوالي في الخلفاء الراشدين الأربعة نواة للنموذج في ترتيب معكوس: من اجتماع كل المبادئ وتوالي اغتيال رموزها إلى اغتيال رمز آخرها أعني سلطان الروحي على السياسي وذلك هو الأمر الذي يرمز إليه مفهومُ الملك العَضوض.

[141] نسبة المعنى أو دلالات اللسان العربي في القرآن خطابا معينا في الزمان والمكان إلى معنى المعنى أو دلالات اللسان الكوني في القرآن خطابا كونيا متعاليا على الزمان والمكان تشبه نسبة التعليمات التي توجه إلى من يترجم الأمثولات المعبر عنها باللسان الطبيعي إلى التعبير الرسمي والمنطقي للعلاقات التصورية التي تتخاطب بها العقول وراء اختلاف اللغات الطبيعية المتعددة. ويمكن أن نفهم ذلك لو عكسنا فاعتبرنا أحدنا يحاول

أن يقول نظرية رياضية بلسانه القومي فيترجم الرموز الرياضية في لغة طبيعية يفهمها أهل لسانه. القرآن فيه الظاهرة المقابلة: هو يقص بلسان عربي ما يخاطب جميع الكائنات التي تستطيع ترجمته إلى لسانها بالنفاذ إلى ما فيه من لسان كوني هو بالنسبة إلى البشر ما حاولنا وصفه في الجزء الأول: أعني القص الروائي الدرامي أسلوب عبارة والبناء المنطقي الرياضي أسلوب استدلال. وقد سبق فحددنا اللسان الكوني في كتاب: "الشعر المطلق" وفي الجزء الأول من هذا الكتاب عندما يكون المخاطب هو الإنسان: إنه لغة السرد المسرحي الروائي ولغة الطرد الرياضي المنطقي وفي الحالتين يكون أبطال السرد وأفعالهم ومتغيرات المعادلات وعلاقاتها خانات خالية هي الوظائف التي تتوالى عليها الأعضاء لتعينها في المكان والزمان والسلم والدورة المادية والدورة الرمزية كما حاولنا بيان ذلك في الجزء الأول الذي درسنا فيه بعض هذا المتغيرات من خلال فهم حدود العلاقات في سورة يوسف: آليات الاستبدال والاستخلاف في سورة البقرة. أما في الحالات التي يكون المخاطب فيها غير الإنسان فليس يمكن لنا أن نفترض شيئا آخر غير ما حاولنا التمثيل له عند الكلام في هذا الكتاب عن دور الزمان والمكان في سريان الأمر نزولا وصعودا مثلا بحيث يكون تخلله لما يسري فيه من المخلوقات لغة تفهمها المخلوقات كل بحسب منطقه بمعنى كلام القرآن مثلا على منطق الطير أو على الوحي للنحل أو على شهادة الأعضاء يوم الدين إلخ...ولا يستغرب هذه الأمور أو يستبعدها إلا أولئك الذين يطلقون مداركنا فيقعون في ما يسميه ابن خلدون حصر الوجود في الإدراك عند كل كائن. لكن الوجود أوسع من كل المدارك التي هي ليست إلا مناظر منه.

[142] [الأنعام 123]: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُواْ فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلاَّ بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾.



الجليّ في التفسير

﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾

﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾

الإسراء: 105-106

كل ما تتضمنه هذه المحاولة مبتداه من هاتين الآيتين ومنتهاه إليهما. فمطلوبنا ذو صلة مباشرة بالعلاقة التي بين سورة الإسراء ومنزلة الأمة في التاريخ الكوني منذ نشأتها إلى الآن. وقد تأكدت هذه المنزلة في الظروف المحيطة بسعي الأمة لجبر ما انكسر من كيانها وجمع ما انفرط من عقدها. ففيهما تحولت شؤونها إلى هم دولي آل إلى تدخل مباشر في المحددات الأساسية لظرفيتها التاريخية بلغ حد التطاول على مقومات حصانتها الروحية. وسورة الإسراء لكأنها الوصف الدقيق لحال المسلمين اليوم في لحظة المجاهدة التي تحقق الانتقال من رد الفعل إلى الفعل، لذلك فقد جعلنا هاتين الآيتين شعار المحاولة كلها بل وشعار كل التفسير الفلسفي الذي نأمل أن يوفقنا الله في تحقيقه إن شاء الله.

إن استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية وطبيعة الوجه المطلوب؛منهما والعلاقة بينهما في الحالتين فضلا عن الشرعة الخلقية والمنهاج المعرفي [المائدة: 48] كما سنبين في الجزء الأول من هذا الكتاب الأول من هذه المحاولة؛ كل ذلك هو مدلول سورة الإسراء ومفهومها: فالأمة البذرة أو النموذج أَسْرَت أعني بَكَّرت بالريادة نحو هدف توحيد الإنسانية حول قيم القرآن الكريم؛ لأن رسولها أَسرى به ربُه فأطلعهُ على الاستراتيجية ليُعد الأمة فتكون السرية التي تحقق هذا الهدف. لذلك كانت غاية السورة تحديد معايير سياسته ومنطقها:

أولا: من حيث الاستراتيجية فالقرآن طريقةُ إنزاله الحقُّ (نقيضه الظلم) ومضمونُ مُنزَلِه الحقُّ (نقيضه الباطل) والمضمر الذي لا يجهله أي مسلم هو أن الحقَّ (=الله) هو مصدر الإنزال وأن الحقَّ (=الله) مصدر المُنْزَل.

ثانيا: من حيث منطق السياسة فالرسول هو البشيرُ (=بثمرات تطبيق الاستراتيجية) وهو النذيرُ (=بعواقب عدم تطبيقها) أمده الله بمنهاج التعليم المأمور به (=القراءة على الناس على مكث) وبشرعة التطبيق الواجبة (=التنزيل على النوازل النموذجية. وطبعا فالمنزل هنا هو الله من حيث المصدر والنبي صلى الله عليه و سلم من حيث التوسط). والتعليم والتطبيق هما علتا التنجيم ﴿فرقناه...لـ﴾ وحصر دوره فيهما أي إنه لا يمكن أن ينسب أحد إلى الرسول صلى الله عليه و سلم أمرا آخر ﴿وما..إلا﴾ بدليل رفض الرسول الإطراء الذي اعتبره علة الغلو المسيحي الذي آل إلى تأليه عيسى عليه السلام.

ISBN:978-9938-806-59-5

9 789938 806595

الجليّ في التفسير

استراتيجيَّةُ القُرْآنِ التَّوحيديَّة
و منْطِقُ السّياسة المُحمَّديَّة

الكتاب الأوّل

III

الثّمرات الوجودية
الحصانة الرّوحيّة و دور النُّخَب

الدكتور أبو يعرب المرزوقي



بسم الله الرحمان الرحيم

الكتـاب : الجليّ في التفسير

الكتاب الأوّل: إستراتيجيّة القرآن التّوحيديّة ومنطق السّياسة المحمّديّة

المؤلف : أبو يعرب المرزوقي

مدير النشر : عماد العزّالي

تصميم الغلاف : ريم بن عامر

الترقيم الدولي للكتاب : 978-9938-806-59-5

الطبعة الأولى: 2010 م - 1431 هـ



تونس - بيروت

الدار المتوسطية للنشر – تونس
5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة
الهاتف : 880 698 70 216 - الفاكس : 633 698 70 216
البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn

Mediterranean Publishers - Tunis Tunisia
5 avenue chotrana 2073 Borj Elouzir Ariana
Tél. 216 70 698 880 - fax : 216 70 698 633
E-mail : medi.publishers@gnet.tn

الإهـــداء

إلى رُكْنَيْ استئنَافة الثَّورَة القُرآنِيَّة:

شيخ الإسلام «تَقِيِّ الدِّين» أحمـد بن عبد الحَليم بن تَيْمِيَة (ت: 728هـ - 1327م)

وعَلاَّمةِ الإسلام «وَلِيِّ الدِّين» عبد الرَّحـمَن بن خَلـدون (ت: 808هـ - 1406م).

أ.د. أبو يَعرب محمد الحبيب المرزُوقي

تُونِس عَاصِمَةُ الفَتْحِ فِي غَرْبِ الإسْلاَم فِي 15-03-2010

" عِـرْفَـــان "

يُسعدني في صَدر هذا العمل أن أشكر «المعهَد العالِمي لِلفكرِ الإسلامِي» لما شرفني به من مساعدة مَعنوية ومَادية لإنجاز هذا العَمل المتواضع بأجزائه الخَمسة فجزى الله الإخوة الأفاضل المشرفين على المعهد كل خير ووفقهم الله لما فيه رِعاية مَصالِح الأمَّة.

" شُكْــــــر "

وإني لمدينٌ بالشُّكرِ كذلك لرَجُلينِ لهما الفضلُ في ظُهورِ هذا العَملِ

• أولهما: هو الشَّاب المخلص **عماد العزَّالي** مُدير دار المتوسطية للنشر لما يَبذلهُ مِن جُهدِ لنشرِ كُلِّ أعمالي عَامة وهذا العمل خَاصةً رغم عِلمهِ بأن القَصدَ منها ليس سَعَةَ الانتشار بل عُمق التأثير في شُروط الاستئنافِ الذِّي بِفضله تُحقق الأمة شُروط الشَّهادة.

• والثاني: هو الشَّاب المُجْتَهِد **أحمد الحمْدي** الذِّي تَكفَّلَ بمُراجَعَة كُلِّ الآياتِ القرآنيةِ الوَارِدَةِ فِي البَحثِ وضَبطِها الضَّبطَ الشَّرعِيَّ ورسْمِهَا بِرسم المُصحفِ.

فَجزاهُمَا الله خيرا، وسَدد خُطاهما في ما يَسعيانِ إليهِ مِن نَاجحِ الأفعال، وصالحِ الأعمال.

فهرس الجزء الثّالث

الثمرات الوجودية: الحصانة الرّوحية ودور النُّخب........................7
مواد الجزء الثالث..11
فاتحة..13
المسألتان: الأولى والثانية
النخب الممثلة لوظائف «الدولة-الشريعة» وكيانها الوظيفي.............29
المسألة الأولى : النخب الممثلة لوظائف "الدّولة – الشريعة"..........29
القضية الأولى : سلطة الرمز من صورة العمران (التربية) ومن مادته (الثقافة).........29
طاغوت الأصولية العلمانية..31
طاغوت نخب الأصولية الدّينية...39
القضية الثانية : سلطتا الفعل من صورة العمران (الحكم) ومن مادته (الإقتصاد)......45
المسألة الثّانية : العقد الأفقي أو التشريع المباشر وعلاقته بالمثاق..........53
تمهيد..53
القضيّة الأولى : مقومات العقد...55
صلة نظرية العقد الأفقية بنظرية الميثاق العمودية...........................61
القضيّة الثّانية : مسألة العبودية...65
القضية الأخيرة : تقدم الخير على الشّر في الوجود الإنساني.................69
المسألتان الثالثة والرابعة
الدولة والميثاق ركنا الدولة القرآنية: مقومات الدولة وتشريع التشريع......77
المسألة الثالثة : مقومات الدولة الراعية للحصانة الروحية والمادية وقيمها.........77
سؤال المرجعية التّاريخية..81
سؤال المرجعية النّصّية..85
المسألة الرّابعة : تشريع التشريع..95
القضية الأولى : معايير تشريع التشريع......................................97

القضية الثانية : قواعد تشريع التشريع..101
القاعدة الأولى..101
القاعدة الثانية..106
القاعدة الثالثة..106
القاعدة الرابعة..107

المسألة الأصلية الجامعة : الحصانة الرّوحية أوالعروة الوثقي..........111
القضية الأولى من المسألة الأصلية الجامعة : الرؤية الوجودية مدارك و أفق..........113
المثال الأول : مدارك الحصانة..114
المثال الثّاني: أفق الحصانة المبين...119
القصية الثّانية من المسألة الأصلية : النموذج المحمدي.......................129

الخاتمة العامّة..135

الجُزءُ الثَّالِث

الثَّـمَرَات الـوُجُـودِيَّـة
الحَصَانَةُ الرُّوحِيَّة وَدَوْرُ النُّخَب

﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾
﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾

[الإسراء: 105-106]

كل ما تتضمنه هذه المحاولة مبتداه من هاتين الآيتين ومنتهاه إليهما. فمطلوبنا ذو صلة مباشرة بالعلاقة التي بين سورة الإسراء ومنزلة الأمة في التاريخ الكوني منذ نشأتها إلى الآن. وقد تأكدت هذه المنزلة في الظروف المحيطة بسعي الأمة لجبر ما انكسر من كيانها وجمع ما انفرط من عقدها. ففيهما تحولت شؤونها إلى هم دولي آل إلى تدخل مباشر في المحددات الأساسية لظرفيتها التاريخية بلغ حد التطاول على مقومات حصانتها الروحية. وسورة الإسراء لكأنها الوصف الدقيق لحال المسلمين اليوم في لحظة المجاهدة التي تحقق الانتقال من رد الفعل إلى الفعل. لذلك فقد جعلنا هاتين الآيتين شعار المحاولة كلها بل وشعار كل التفسير الفلسفي الذي نأمل أن يوفقنا الله في تحقيقه إن شاء الله.

إن استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية وطبيعة الوجه المطلوب منهما والعلاقة بينهما في الحالتين فضلا عن الشّرعة الخلقية والمنهاج المعرفي [المائدة: 48] كما سنبين في الجزء الأول من هذا الكتاب الأول من هذه المحاولة كل ذلك هو مدلول سورة الإسراء ومفهومها: فالأمة البذرة أو النموذج أسرّت أعنى بكّرت بالريادة نحو هدف توحيد الإنسانية حول قيم القرآن الكريم لأن رسولها أسرى به ربّه فأطلعهُ على الاستراتيجية ليُعد الأمة فتكون السرية التي تحقق هذا الهدف. لذلك كانت غاية السورة تحديد معايير سياسته ومنطقها:

أولا: من حيث الاستراتيجية فالقرآن طريقةُ إنزاله الحقُّ (نقيضه الظلم) ومضمونُ مُنزّلِه الحقُّ (نقيضه الباطل) والمضمر الذي لا يجهله أي مسلم هو أن الحقَّ(=الله) هو مصدر الإنزال وأن الحقَّ (=الله) مصدر المُنزَل.

ثانيا: من حيث منطق السياسة فالرسول هو البشيرُ (=بثمرات تطبيق الاستراتيجية) وهو النذيرُ (=بعواقب عدم تطبيقها) أمده الله بمنهاج التعليم المأمور به (=القراءة على الناس على مكث) وبشرعة التطبيق الواجبة (=التنزيل على النوازل النموذجية. وطبعا فالمنزل هنا هو الله من حيث المصدر والنبي صلى الله عليه وسلم من حيث التوسط). والتعليم والتطبيق هما علتا التنجيم ﴿فرقناه...لـ﴾ وحصر دوره فيهما أي إنه لا يمكن أن ينسب أحد إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أمرا آخر ﴿وما..إلا...﴾ بدليل رفض الرسول الإطراء الذي اعتبره علة الغلو المسيحي الذي آل إلى تأليه عيسى عليه السلام.

♦ مواد الجُزء الثَّالث

• فاتحة.

• المسألتان الأولى والثانية:

فروع الحصانة الرمزية والحيوية المتعينة في النخب الرمزية (نخب التربية ونخب الثقافة) وفي النخب الحيوية (نخب السياسة ونخب الاقتصاد) وفي المؤسسة من حيث مقوماتها الرمزية. وفيها مسألتان:

1- مسألة النخب بأصنافها الأربعة

2- مسألة خصائص العقد الذي تنتظم به وظائف الدولة- الشريعة.

• المسألتان الثالثة والرابعة:

فروع الحصانة الرمزية والحيوية المتعينة في المؤسسات الفعلية للدولة-الشريعة ذاتها وفي تشريعها تشريعها أو وازع الوازع بلغة ابن خلدون. وفيها مسألتان كذلك:

1- قضية مقومات «الدولة-الشريعة» التي تتحدد وظائفها وأعضاؤها بالمجالات التي ترعاها تلك النخب.

2- وقضية خصائص الميثاق أو تشريع التشريع من حيث المعايير والقواعد التي تحرر الشريعة من التاريخية.

• المسألة الأصلية الجامعة:

الحصانة الروحية التي هي التعين الفعلي للأصل الذي ينبع منه الميثاق والعقد وهو العروة الوثقى التي لا انفصام لها. وفيها قضيتان هما:

الأولى:

قضية الرؤية المحددة لدور المرجعيات الروحية من حيث هي أصل الحصانة

الثانية:

وقضية نموذج النخبة القيمة عليها أعني رمز «المرجعية» الإسلامية التي تمثل قيم القرآن في التاريخ الفعلي وهو معنى الشهادة على الناس.

• الخاتمة العامَّة.

﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾

فاتحة

تدور الإشكالية التي يعالجها الجزء الثالث من المحاولة وعنوانه «الحصانة الروحية ودور النخب»[1] حول مقومات الحصانة ودور المرجعيات الرمزية في العمران الإنساني كما تحددها استراتيجيته القرآن التوحيدية وتطبقها السياسة المحمدية[2]. وهي أصل الثمرات الوجودية التي سعت إليها المحاولة. وللمرجعية الرمزية ذات الفاعلية في وجدان الأمم عامة ضربان من الوجود: المعالم أو مآثر الأمة الرمزية وأهمها النصوص ثم النخب ذات الدور الرمزي لكونها الحاملة لمعاني المآثر حملا حقيقيا إذا كانت ممثلة للحصانة الفعلية إذ يتعين ذلك في أحداث التأسيس دائم التجدد للتاريخ أو مجرد نخب تتكلم باسمها فتكون مجرد رسم من ممثلي الحصانة الفعلية. فالنخب الحاملة لمعاني المرجعيات والمآثر المعلمية في الوجود الرمزي والروحي للأمم هي القيِّمة عليها وهي الجزء الحي والواعي من الذاكرة الجماعية[3] حتى لكأن الأمة ترى فيهم وجودها الجامع حيا يمشي بينها بكل أبعاد الزمان.

لذلك فالنخب هي مصدر ما قد يصيب حياة الحصانة من خلل يعطل فاعليتها بأن يجعل الشرط الوجودي لقيام الأمة واستئناف دورها التاريخي الكوني شبه مستحيل: تفقد الأمة القدرة على الرؤية المستقلة والفاعلة لفقدانها

أفقها المبين الذي هو ثبات الأصل في المرجعية الروحية أصل كل حصانة والتي تشبه حزمة الأشعة التي تمتد من الأزل إلى الأبد فتحيي الحاضر بمآل حديث الماضي تأويلا لمعاني حدثه وآمال حدث المستقبل تحقيقا لمعاني حديثه[4]. ففكر النخب يصبح منفصلا عن صفائحه العميقة واللاواعية وتزول صلته الحية بعروقه الضاربة في أعماق الحياة التي توحد كيان الفرد العضوي بكيانه النفسي وكيان الجماعة التاريخي بكيانها الروحي فيجعلهما معرضين لأخطار تشيب لها الولدان أخطار تجتمع في الحاضر الذي يفسد فيه حديث الماضي وحدثه وحدث المستقبل وحديثه فتعم الحياة الجماعية الفوضى الروحية. وأهم هذه الأخطار خطران:

أولهما خطر يصيب الذاكرة الجمعية والوعي بها وبأدوات العلاقة بالمحيطين الطبيعي والثقافي فيتجمد أو يتحنط حتى يتحول هو بدوره إلى وعي زائف لا صلة له بالصفائح العميقة من قيام الأمة. وهو خطر ينتج عن سيطرة نخب الفعل (سلطة النخبة السياسية وسلطة النخبة الاقتصادية) على نخب الرمز (سلطة النخبة المربية وسلطة النخبة الثقافية) سيطرة تستتبعها ليصبح رمز الحصانة من الأدوات حصرا فيها بدل دوره الغائي الذي ينبغي أن يتقدم على ما عداه من الأدوار. ذلك أن هذا الداء يؤدي دائما إلى سيطرة الأدوات على الغايات وسيطرة المباشر السطحي على اللامباشر العميق.

وهو بذلك يقتل مصدر الحيوية أعني الخيال المبدع ويقتل تدفق سوائل النسيج الحي في العمران أعني الفواعل القيمية بما يخضعها له من قيود تجعلها في خدمة الأهداف المحدودة التي تصبح نهائية. وهذا هو الفساد الذي ما تزال مجتمعاتنا تعاني منه إلى الآن. وقد حاول ابن خلدون وصفه تحت مسمى ليس له اسم جامع هو محصلة «**الاستبداد-الفساد-الجاه**» الذي يتجاوز التراتب المشروع في تقسيم العمل إلى استغلال السلطة بالجاه الفاسد من أجل الاستحواذ على ثروة

الأمة المادية وثروتها الرمزية من دون عمل[5] لذلك فهذا الجاه الفاسد هو السرطان الذي يقتل اقتصاد الأمم بإخضاعه للآني السياسي في خدمة المستبدين بالمؤسسة السياسية ويقتل ثقافتها بإخضاعها للآني التربوي في خدمة المستبدين بالمؤسسة التربوية.

والثاني وهو عكس الأول هو أيضا داء خطير بل هو أخطر من الأول لأنه يصيب خيال الاستقبال ولا يكتفي بذاكرة الماضي. وهو يعطي للعمران الرمزي نوعا من الحركة الجنونية يشبه فيها سيلان الرمزي التفشي السرطاني فيتسيب الخيال في مجالي الإنتاج المادي (الاقتصاد والعلم) والرمزي (الثقافة والفن) إلى حدود تجعل الانتظام الذاتي الإرادي والواعي للعمران البشري غارقا في سيلان يشبه السيلان الأبدي الطبيعي الذي يجرف كل شيء أمامه. والمعلوم أن كلا السيلانين في الإنتاج المادي والرمزي لا يخلو من الفساد الخطير لأن ما بيد أصحابه من وسائل مرعبة لا تقاس بها وسائل الفساد الأول الذي هو فساد بدائي غالبا ما يتضخم في المجتمعات القريبة من البداوة فتتجمد مؤسساتها السياسية والتربوية ويتحول الحكام والمربون فيها إلى رعاة أنعام يفقدون البشر كل حياة كريمة حتى يصبح الجميع يأكلون كما تأكل الأنعام.

وهذا النوع الثاني من الفساد أخطر من النوع الأول كما أسلفنا لأن ما بيد أصحابه من قدرات علمية وتقنية مخيفة يجعله قادرا على إفساد الكون كله ببعديه الطبيعي والثقافي. وهو فساد غالبا ما يتضخم في المجتمعات الحضارية التي تترهل مؤسساتها السياسية والتربوية فيتسيب فيها كل شيء وخاصة الذوق والسلطان عليه. وتلك هي العلة التي جعلت القرآن ينسب الفساد كله في الوجود الإنساني إلى المترفين للتلازم بين الترف وهذا التسيب المخيالي الهدام حتى إن ابن خلدون قد اعتبر الترف علامة النهاية الحضارية عندما يبلغ حدا معلوما وهو عنده دليل الشروع في استبدال قوم بقوم في التاريخ الكوني.

ومما يلطف هذين الدائين تلطيفا ذاتيا أمر يصعب تحديد طبيعته ولعله من غيب العلاقة بين الطبيعي والتاريخي رغم انتظامه اللاإرادي أمر يشبه التوازن الطبيعي الذاتي الذي يحدث بين الكائنات الحية ومحيطها الطبيعي. ومفعوله المتساوق والمتوالي في كل مجموعة على حدة ثم بشموله المعمورة أعني التوازن بين المجموعات الخاضعة للداءين البدوي (تجمد صورة العمران) والحضري (تسيُّل مادة العمران) لا يظهر إلا في التاريخ المديد وقد اعتبره ابن خلدون موضوعا لضرب من التاريخ يختلف تماما عن التاريخ العادي حتى إنه اعتبر مباحثه محددة لإطار عام لا يمكن لكتابة التاريخ العادي أن تكون ممكنة من دونه: **وهو يحصل في آماد طويلة يحدث فيها ما يسميه ابن خلدون بالخلق الجديد وبالانقلابة الكيفية**[6] **في محددات الوجود الإنساني. ولعل ذلك مناظر لزوج «الاستبدال، الاستخلاف» القرآني.**

فالتجمد مهما تضخم في المجتمعات البدائية لا يستطيع أن يذهب إلى حد قتل الحياة لأنها بهذا الانتظام الذي لا يزال مجهول الطبيعة تعوض الجمود الإبداعي في التاريخ الخلقي بسيلان عضوي يكثر التوالد والحيوية العضوية فتبقى الأمة موجودة رغم فقدانها لأدوات حماية نفسها من المجموعة الثانية التي لها أدوات فتاكة: **التكاثر العضوي يعوض النقص في حماية الكيان الحضاري والعضوي بمبدعات الإنسان الحضارية فيحصل شيء من التوازن.**

والتسيُّل في المجتمعات المتحضرة مهما عمه من هيجان لا يستطيع أن يذهب إلى غايته في التهديم لأن الحياة فيه وبانتظام لا يزال مجهول الطبيعة تعطل السيلان الإبداعي في التاريخ الخلقي بنوع من العدمية تطرأ على شهوة الحياة فيؤدي إلى جمود الأمة العضوي جمودها الذي يقلل من التكاثر الحيوي ومن الحيوية العضوية فلا يوازي السيلان الإبداعي الحضاري نظيره العضوي مما يحول دون انجراف الأمة بالسيلان الشامل وتبقي عليها أدوات حماية نفسها التي

تبدعها قدراتها الإبداعية فلا يقضي عليها الجمود العضوي: **التكاثر الإبداعي يعوض النقص العضوي فيحمي الكيان الحضاري بشيء من الخمول العضوي ويحصل شيء من التوازن.**

وهكذا يتحقق شيء من التوازن يشمل المعمورة كلها بما يتحقق من التبادل بين نوعي العمران: **النوع الذي يغلب عليه عامل الحيوية العضوية والنوع الذي يغلب عليه عامل الحيوية الحضارية**. فالعمران الضعيف حضاريا والقوي عضويا يخرج منه تيار الحيوية العضوية ليشمل المعمورة بآلية الهجرة العضوية منه إلى ضديده من حيث مقوماتها. والعمران القوي حضاريا والضعيف عضويا يخرج منه تيار الحيوية الحضارية ليشمل المعمورة بآلية الهجرة الحضارية منه إلى ضديده من حيث مقوماتها. وهو ما يبين أن تاريخ الإنسان الحضاري رغم أهميته لا يمكن أن يصبح مستقلا عن آليات الانتظام الذاتي الكوني-ما يعني أن الحكم النهائي على الحضارة هو العامل الحيوي مثلما أن الحكم النهائي على الحياة هو عامل المحيط الطبيعي – وفي ذلك يكمن سر الوحدة الخفية التي تكون في البداية خاضعة للآليات الطبيعية العضوية إلى أن تلحق بها الآليات العضوية الحضارية فتحصل حالة العولمة التامة حيث يصبح الطبيعي العضوي والعضوي الحضاري كلاهما مجالا واحدا لا ندري ما طبيعة محددات الفاعلية فيه.

فالتجمُّد البدوي يأخذ من التسيُّل الحضري ما يسد به نقصه الحضاري فيستورد الطاقات الحضارية. والتسيُّل الحضري يأخذ من التجمُّد البدوي ما يسد به نقصه البايولوجي فيستورد الطاقات العضوية. فيحصل نوع من التوازن لأن الأول يصلح شأنه الحضاري والثاني يصلح شأنه العضوي. وبذلك تصبح المعمورة مسيلا واحدا لسيلين ذوي اتجاهين متقابلين يحقق التبادل العضوي من البدائي إلى المتحضر والتبادل الثقافي من المتحضر إلى البدائي فتصبح المعمورة كلها مجالا واحدا للتبادل الذي يحقق وحدة الإنسانية من حيث هي محكومة

بمنطق التاريخ الطبيعي وليس بمنطق التاريخ الخلقي: وذلك لأن هذين التيارين ليسا إراديين بل هما مضطران.

لذلك فإن أفضل المداخل في هذا الجزء الثالث وحصرا للبحث في مسألة الحصانة الروحية للأمة الإسلامية في ظرفها الراهن ذاتيا وبالإضافة إلى هذه الوضعية الدَّوْلية حيث إنها تعاني من نوع الخطر الأول (التجمد) هو وصف ما يصيب دور النخب عامة من فساد والنخب العربية الإسلامية الحالية خاصة من حيث فهمها للحصانة الروحية ومن حيث علاجها لقضايا الأمة الكيانية والرمزية لنحدد علاقة الحصانة بالأمرين اللذين جعلناهما موضوع هذه المحاولة. وهما أمران كلاهما مضاعف اعتمدناهما أساسا لفهم الخطاب القرآني والسياسة المحمدية لأن حصانة الأمة الروحية منبعها منهما. ولذلك فهما الحصن الذي تتوجه إليه سهام الأعداء: **القرآن ومحمد**.

فأما الأمر الأول المضاعف فيتعلق بصفتي أداة الإسلام الاستراتيجية أعني الخطاب القرآني. وفرعاه هما: أسلوب التعبير القرآني (الأمثال) الذي يمكن من مخاطبة كل البشر والكائنات وأسلوب الاستدلال القرآني الذي استعاض عن المعجزات المبنية على خرق العادات بالمعجزات المبنية على انتظامها (المثل).

وأما الأمر الثاني: المضاعف فيتعلق بصفتي نموذج استعمال استراتيجية القرآن التوحيدية أعني سياسة النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وفرعاها هما الاجتهاد في العلاج المعرفي (الشورى النظرية من حيث هي تواص بالحق و طلبا لمعرفة الحقيقة في آن) لتوحيد الأمة والإنسانية بأدواتها وأسبابها والجهاد في العلاج العملي (الشورى العمليّة من حيث هي تواص بالصبر و عمل صالح طلبًا لتحقيق القيم) لتحقيق التوحيد بأدواته وأسبابه طريقتين لتحقيق قيم الرسالة التي هي واحدة في كل النبوات.

ولما كان العلاج المعرفي من حيث هو اجتهاد معياره التصديق والهيمنة والعلاج العملي من حيث هو جهاد معياره حرية المعتقد ورفض العدوان على حرية العبادة والفساد في الأرض فإن العلاج الوجودي معياره تحقيق الحصانة بهذين الشرطين (الاجتهاد والجهاد في فعل واحد هو الجهد الوجودي من حيث هو عين قيام الأمة إن صح التعبير أو العنفوان الحيوي الحضاري الذي يجعل الأمة أهلا للاستخلاف في الأرض) ومن ثم فهو الأصل الذي يمثل حصانة الأمة والإنسانية: ونحن به بدأنا المحاولة في الاستثمار الوجودي (الجزء الأول من الكتاب الأول) وبه سنختمها في التأسيس الوجودي (الجزء الأول من الكتاب الثاني) لاستراتيجية القرآن التوحيدية وللسياسة النبوية اللتين تمكنان الأمة من استرداد شروط الاستخلاف بعد أن كادت تفقدها.

إنه الأصل الذي ينبع منه هذان المنهجان وهو المعين المنتج للتلازم بين هذين الأمرين أعني المنظور الوجودي القرآني الذي يصل بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة بمبدأ تبرئة الإنسان (من نظرية الخطيئة الموروثة بنظرية الاجتباء و العفو على آدم و حواء) واستخلافه ليحقق القيم القرآنية في التاريخ الفعلي. ومن مقتضياته الوصل الدائم بين الديني والسياسي بمؤسساتهما التي حددها القرآن واعتبرها شرط الاستثناء من الخسر وشرط تحقيق الاستخلاف على أحسن الوجوه ليتم أداء الأمانة: **مؤسسات رعاية الأمة لشأنها بذاتها دون وسطاء أعني مؤسسات الاجتهاد في النظر ومؤسسات الجهاد في العمل بكل أبعادهما لتحقيق غايات الحكم (مادة العمران وما وراءها) وأدواته (صورة العمران وما وراءها).**

وبذلك يكون الأمر الأول بفرعيه محددا لمقومات الحصانة الروحية التي ينبني عليها تأسيس الأمة البذرة لتوحيد الإنسانية وذلك هو أساس الميثاق بين الله والإنسان أساسا لفلسفة الدين ومنه ينبع البعد الرمزي من صورة العمران

ومادته أعني سلطان الرزق وسلطان الذوق. ويكون الأمر الثاني بفرعيه محددا لمقومات الحصانة المادية التي تبني الأمة البذرة لتوحيد الإنسانية. وذلك هو أساس التعاقد بين الناس أصلا لفلسفة التاريخ ومنه ينبع البعد الحيوي من مادة العمران وصورته أعني الرزق والذوق. وتجتمع المقومات في أصل الحصانة أو العروة الوثقى التي لا انفصام لها أعني التلازم بين الميثاق (بين الله والإنسان) والعقد (بين الناس) لأن الثاني لا يكون سويا إلا إذا كان بمعايير الأول وذلك هو أصل المقومات التي تتألف منها الحصانة، أي برهان الرب أو السلطان المطلق[7].

لكن ذلك يقتضي أن تصبح هذه المقومات وأصلها متعينة في كيان موحد هو الجماعة ذات النظام الروحي السياسي الجماعة التي ينتظم أمرها بقيم القرآن أعني الجماعة التي صار وجودها متناغما مع صورة وعيها الفاعل بذاته من حيث هي إرادة حية تؤمن بشرعية متعالية تتحقق في التاريخ الفعلي لتكون حرزا ضد هذه الأخطار: **وذلك هو مفهوم «الشريعة-الدولة» أو الأمة الإسلامية**. ويتعين هذا الوعي من حيث هو صورة الأصل في المرجعيات ذاتها وما يترتب عليها من مؤسسات. وهو يتعين من حيث فروعه المعبرة عن هذه المرجعيات في النخب الممثلة لإرادة الأمة وفكرها الأمة التي تصطفي نخبها بحرية ووعي لتكون قيِّمة على تلك المؤسسات أدوات لتحقيق المقومات ولرعاية الأصل المرجعي. فأمر «الشريعة-الدولة» كله يصلح بصلاح النخب وسلامة مؤسسات انتخابها ويفسد بفسادها وبفساد مؤسسات انتخابها.

لذلك اعتبرنا أفضل بداية لهذه المسألة الأخيرة من الجزء الثالث من محاولتنا - بعد علاج مسألة الغايات والأدوات وعلاقاتها خلال عملها السوي وما يطرأ عليها من خلل وكيفيات علاجها- هي الكلام على علاقة الحصانة الروحية بالمسألة السياسية في الرسالة الإسلامية وما يترتب على تعينها في نموذج التجربة التاريخية الإسلامية للتذكير بجوهرها الذي تتقوم به مراحل التجربة الدينية

الإنسانية عامة كما حدد القرآن جوهرها الذي يمثل الإسلام غاية اكتماله وتمامه[8] وصلة ذلك بخصائص الرسول الخاتم كما حددتها الآيات القرآنية الخمس التي تكلمت عليه بالاسم فأعدتنا لفهم العلاقة بين حصانة الأمة والنخب موضوع الجزء الثالث من هذه المحاولة أعني ما يعد في الإسلام وَرَثة الأنبياء بديلا من المؤسسات الوسيطة التي يتهمها القرآن بكونها مصدر كل تحريف.

ذلك أن تركيز الفكر الإسلامي على التلازم بين الشريعة والسياية في فلسفة التاريخ واعتباره الوجه الفعلي للتلازم بين الدين والدنيا في فلسفة الدين آل إلى ما يشبه عكس المقصود في الممارسة التاريخية التي نستقريها من تاريخنا السياسي والديني فضلا عن كونه بات مربط الفرس في المعركة الداخلية بين النخب العلمانية والنخب الأصولية وفي المعركة الخارجية مع أعداء الأمة. فقد غلب أفسدُ ما في الدنيا على الدين فانحصر الدين في الشعائر دون ثمراتها. وغلب أفسدُ ما في السياسة على الشريعة فتدنت الشريعة إلى منزلة القانون العادي. وعوض أن تكون الشريعة كما هي في حقيقتها القرآنية تشريع التشريع وأخلاق المشرع لا أعيان القوانين التي هي تاريخية بالطبع صارت بسذاجة من يزعمون أنفسهم رعاتها تاريخية إلى الأذقان ففقدت تعاليها على الزمان والمكان. وبذلك طغى القانون الطبيعي على القانون الخلقي في الحالتين وصار المتحكم في رقاب المسلمين سد الحاجة الطبيعية بالقوة الطبيعية أعني نفي كل نظام خلقي رغم اللبوس الاسمي المتكئ على الشرع[9].

فالذهاب إلى حد اعتبار من يبيت ليلة بدون أمير كافرا وربط الأخلاق بالعبادات انقلبا إلى عكس معناهما الحقيقي فأصبح الأول تسليما بالأمر الواقع الذي أصبح التعين المطلق للاستبداد والثاني تقديما لظاهر الشعائر على باطنها الذي أصبح التعين المطلق للخواء الروحي. وهكذا صارت الأمة ضحية الاستبداد السياسي[10] المتحالف مع الاستبداد الروحي أعني جوهر التحريف الذي تتكلم

عليه سورة آل عمران ومنطلق الثورة الفكرية التي شرع فيها مصلحا القرن الثامن بدايته وغايته قصدت ابن تيمية وابن خلدون. فقد انطلق سعيهما للإصلاح من فهمهما أزمة الحضارة الإسلامية بعودة المسلمين عودة صريحة إلى النظام «الفرعوني-الهاماني» رغم الوضوح التام لدلالة الآيات التي ألغت السلطتين المتعاليتين على الأمة وأسست المؤسسات البديلة التي تحرر الإنسان من طغيانهما: فرعون ممثلا لطغيان السلطان الزماني وهامان ممثلا لطغيان السلطان الروحاني.

لذلك فهما قد حددا طبيعة التعين المؤسسي للحصانة الروحية كيف يكون بالطريقتين المثليين التاليتين: سلبا بنقد علل الخلل الذي طرأ على هذه الحصانة وإيجابا بتحديد مقوماتها وشروط إصلاح ما طرأ عليها من خلل. وقد تعلق هذا التحديد بالمستويات التي تتألف منها فروع الحصانة الروحية أعني المستوى الرمزي من صورة العمران ومادته (التربية والثقافة) والنخب المعبرة عنه (العلماء بصنفيهم أي نخب النظر وهم الفلاسفة والمتكلمون ونخب العمل وهم المتصوفة والفقهاء)[11] والمستوى الفعلي من صورة العمران ومادته (السياية و الاقتصاد) والنخب المعبرة عنه (الخبراء من أهل الحل والعقد السياسي والاقتصادي)[12] مرجعين ذلك كله لأصل المستويين ونموذجهما النخبوي أعني معيار صلاح النخب في منظور الجماعة التي هي المصدر الأول والأخير لشرعية الميثاق (بين الله والإنسان) والعقد (بين الإنسان والإنسان).

ولو أخذنا الحل الإسلامي البديل كما حاولا تعريفه فصغناه بالمصطلح الدستوري الحديث لما صدقنا أحد خاصة إذا أضفنا فقلنا إن المعنى الحديث للدولة يبقى دون المعنى القرآني دلالة على المقصود لأن هذا المعنى القرآني بخلاف المعنى الحديث يعني ما يقول ولا يستعمل ذلك للإيهام والمغالطة اللذين يحميان «مافيات» الاستحواذ على الرزق المادي والرزق الروحي بأدوات الدولة المستبدة بالعمران ماديا وروحيا. فأما عدم التصديق فلأن التاريخ وعدم فهم ثورة ابن

تيمية وابن خلدون جعلا الحل الإسلامي يتحول إلى **كاريكاتور من ذاته** [13] وأما كون الحل الإسلامي السياسي الحقيقي متجاوزا للحل الحديث فهو ما يدعو للأمل في مستقبل الصحوة إذا هي عملت بما يقتضيه تحرير مفهوم الاجتهاد والجهاد كما صورهما القرآن الكريم ليعودا كما هما في الحقيقة فرض عين تباشرهما الجماعة كلها ولا يبقيان فرض كفاية بيد نخب فاسدة.

لكن فهم مقومات الحصانة وتجاوز المقابلات السطحية بين العقل والنقل يوصلانا إلى أن الكلام الحكيم على تعين الحصانة في الدولة الإسلامية التي هي فعل الأمة الواعي الذي ليس هو شيئا آخر غير الكلام في مفهومي الاجتهاد والجهاد بأبعادهما التي تنبني عليها استراتيجية القرآن التوحيدية وسياسة الرسول لتطبيقها في التاريخ الفعلي أعني ما صار يسمى بالخلافة الراشدة. والتحرر من الأحكام المسبقة التي جعلت النخب العربية والإسلامية بحزبيها أعني الأصولية العلمانية والأصولية الدينية تمضغ «كليشيهات» للدفاع عن مواقف إيديولوجية ولا تعالج قضايا حقيقية يبين أننا أمام مسألتين أساسيتين عند محاولة فهم طبيعة الحصانة الروحية والنخب القيمة عليها. وسنحاول عرضهما في ترتيب متنازل من الشرط إلى المشروط لأن المرجعية الرمزية هي الأساس الفعلي لكل المقومات الأخرى بخلاف ما يتصور من يسيء فهم دور البعد الرمزي من الوجود الإنساني كما بينا في التمهيد:

المسألة الأولى هي مسألة فعل الحصانة الرمزية في التاريخ الإنساني بتوسط التربية والثقافة رمزا إليها بالنصوص المرجعية المحددة للغايات والاستراتيجيات في الأعيان وبمعاني العقائد في الأذهان وما يترتب عليها من شرعات ومنهاجات في التفاعل بين مستويي الوجود في الأعيان [مائدة 48] وفي أذهان النخب الممثلة لها في الحضارات السوية. وهذا مكمل لما ورد في الجزء الثاني بنظرية الإصلاح العقدي المحدد للغايات والإصلاح الشرعي المحدد للأدوات بخصوص <u>دور</u>

النخب في السلطة الروحية لرعاية حصانة الأمة الروحية أو مجال التربية (البعد الرمزي من صورة العمران) ومجال الثقافة (البعد الرمزي من مادة العمران).

والمسألة الثانية هي مسألة فعل الحصانة المادية في التاريخ الإنساني بتوسط الحكم السياسي والاقتصاد رمزا إليها بالمنشآت والمؤسسات التي تحقق ذلك في الأعيان من وجود الأمة وفي أذهان أفرادها وجماعاتها الجزئية وما يترتب عليها من مؤسسات وإجراءات في الأعيان [الشورى 38] وفي أذهان النخب الممثلة لها في الحضارات السوية. وهذا مكمل لما ورد في الجزء الثاني بإصلاح الفكر السياسي المحدد والمعينة لشروط تحقيق الغايات وإصلاح الممارسة السياسية المعينة لشروط تحقيق الأدوات وذلك هو مجال الحكم (البعد المادي من صورة العمران) ومجال الاقتصاد (البعد المادي من مادة العمران): **نظرية التعاقد الأفقي بين الإنسان والإنسان.**

وهكذا يتبين أن الدورتين المتعامدتين اللتين تحددان عمل الفواعل القيمية في التاريخ الفعلي مشروطتان بالعقدين المتعامدين (راجع الجزء الثاني) اللذين يحددان معايير الفواعل القيمية فيه. فالتعامد بين الدورتين هو الذي يصل الدورة التي تجري بين الناس بالدورة التي تجري بينهم وبين الطبيعة. وهو قد يصلها بها مقصورا على الخضوع لمجرى الضرورة الطبيعية ويمكن أن يوصلهما برب الناس والطبيعة فيتحرر الإنسان من سلطان الضرورة ليتعالى عليها نحو عالم القيم. ثم التعامد بين العقدين التعامد الذي يصل الدورة التي تجري بين الناس بالميثاق وهو أيضا عقد يمكن أن يكون خاضعا لمنطق الضرورة التي يمثلها الهوى وسلطان القوة بين الناس ويمكن أن يتحرر منهما بالتعالي القيمي نفسه. فتكون الدورتان مشدودتين للميثاق: **وذلك هو معنى الرسالة في المنظور القرآني.**

فيكون الإنسان بين قطبين: الله من فوقه والعالم من تحته وذلك هو معنى كونه خليفة الله على العالم. فهو خليفة القطب الذي فوقه وهو مستخلف في القطب الذي دونه. ولذلك فبمجرد أن تنقطع صلته بما فوقه تفسد صلته بما تحته: وإذ يتصور الإنسان أنه بالقطيعة الأولى يصبح رب العالم تحدث القطيعة الثانية فيصبح عبد الضرورة الطبيعية أي العالم. ذلك ما تحاول الاستراتيجية القرآنية أن تدرسه وتسعى السياسة المحمدية إلى تطبيقه. وهكذا نفهمهما في هذه المحاولة. لكن الكثير من الأوهام يطغى على عقول المتعجلين ممن يقتات بتعميمات سطحية أفسدت التصورات الفلسفية والدينية فبات الكثير يدعو إلى طي صفحة التصورات الإسلامية والاستعاضة عنها بما يظنه أفضل. فكل من يعتبر نفسه من رواد الحداثة دون فهم جعلها «حَدُّوثة» يهزأ منها كل من له علم دقيق بمصادر الفكر الغربي الحقيقية لأنه تنكر للتاريخ الغربي نفسه جهلا به وبأهم مقوماته[14].

وكل من يعتبر نفسه من رواد الأصالة دون فهم جعلها عودة إلى الجاهلية جراء تنكره للحقائق التي حددتها استراتيجية القرآن التوحيدية وطبقتها السياسة المحمدية، وبيَّن التاريخ أنه لا يمكن لأي عمران أن يبقى سويا إذا خلا منها[15]. وحتى نحدد طبيعة الحصانة الروحية والنخب القيمة على فروعها بتفويض حر من الأمة ومراقبة دائمة لهذا التفويض سأعكس في هذا الجزء الثالث ترتيب العلاج الوارد في الآية 38 من الشورى فأجعل الأصل غايته لا بدايته وأبدأ بالفروع متبعا في ذلك المراحل الفرعية من الآية نفسها لأعود إلى أصلها في الغاية:

- « (الأصل) ﴿وَالذِينَ استَجَابُوا لِرَبِّهِم﴾
- (الفروع) ﴿...وَأقامُوا الصَّلاَةَ...﴾
- (الأمر تقديرا هو) ﴿أمْرُهُم﴾[16]
- (وهو تقديرا): ﴿شُورَى بَينَهُم﴾ * ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُم يُنْفِقُونَ﴾:

فالفرعان الأولان يعرفهما: «وأقاموا الصلاة و(الأمر تقديرا هو=) أمرهم».

والفرعان الثانيان يعرفهما:«(وهو تقديرا=) شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون».

والأصل تعرفه هذه العبارة من الآية: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِم...﴾.

وبالنسبة إلى الأصل الوارد عبارة «والذين استجابوا لربهم» فإنه يحدد التلازم بين المقومات التي تليها كلها أعني نخب الوجود (إرادة الجماعة) في تعبيرها الديني والفلسفي عن إرادة الأمة التي تتعين فيها حصانتها ورمزها الاستجابة إلى الرب (ويناظرها عدم الاستجابة عند الأمم التي فقدت حصانتها الروحية فأصبحت خاضعة للقانون الطبيعي لا غير). ولا وجود في هذا الأصل لنخبة معينة تكون قيمة عليه لأن القرآن نفى السلطة الكنسية بل الأمر يعود إلى الجماعة من حيث هي آمرة بالمعروف وناهية عن المنكر وهي الممثلة للأصل بذاتها ولا يعلو عليها سلطان لأن الرسول لم ينسب العصمة من بعده إلا إلى إجماعها[17] الذي هو فوق إجماع العلماء. لأن هذا فني ومعرفي فلا يمكن أن يؤسس للتشريع إلا بالاستبداد التكنوقراطي وذاك خلقي ووجودي وهو الوحيد المؤهل لتأسيس التشريع قبولا للشرع المنزل وتشريعا لما ليس فيه تشريع منزل بالإجماع الضمني في السلوك العادي والعرف أو بالإجماع الصريح عندما ينتظم شأن الأمة فيصبح لها نظام مؤسسي للسلطة التشريعية.

ثم إن القرآن قد جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المقرونين بالإيمان أعني الاستجابة للرب فرض عين إيجابا ونفى السلطة الروحية المستبدة بالأمر في بعديه الذوقي الروحي وترمز إليه الصلاة ونفي السلطة الزمانية المستبدة بالأمر الرزقي المادي ويرمز إليه الإنفاق من الرزق لتعويضهما بسلطة الجماعة التي لا تفصل بين الدين والدنيا وبين الروحي والسياسي فتحكم نفسها بنفسها

وتدير أمرها شورى بينها : الأمة كلها شاهدة على الناس وليس من نخب شاهدة على الأمة بل الرسول وحده هو الشاهد عليها.

فتكون الرسل عامة هي الشاهدة على أممها. لكن الرسول الخاتم شاهد عليهم وعلى الأمة الشاهدة على الأمم. لذلك فرمزه الحي في سنته التي تتواصل في أمته هو الوحيد المغني عن السلطة الروحية القيمة على الأصل بعد أن حررنا القرآن من السلطتين المتعاليتين على الأمة في المسألة الدينية والسياسية وبعد أن صارت الحصانة الروحية فرض عين على جميع المؤمنين الذين أنيط بهم فرض عين الوظيفتان البديلتان من السلط الروحية والزمانية الوسيطة أعني الاجتهاد لفهم الآفاق والأنفس في ضوء القرآن والسنة والجهاد من أجل العمل الدائب لتحقيق هذه القيم بأسبابها العلمية والعملية. أما باقي النخب فتنقسم إلى صنفين مضاعفين:

نخب مقومي الحصانة الأولين وتلك هي النخب المعبرة عن الميثاق أعني نخب العمل ونخب النظر المناسبتين للبعد الرمزي من الرزق والذوق (التربية والثقافة).

ونخب مقومي الحصانة الثانيين وتلك هي النخب المعبرة عن العقد أي نخب العمل ونخب النظر المناسبتين للبعد الحيوي من الرزق والذوق (الاقتصاد والحكم السياسي).

لكن الحصانة لا تتعين في النخب فحسب بل هي تتعين في الكيان العضوي للعمران من حيث صورته (المؤسسة السياسة والمؤسسة التربوية) ومن حيث مادته (المؤسسة الاقتصادية والمؤسسة الثقافية). وبذلك يكون الجزء الثالث دائرا حول هذه المسائل الأربع وأصلها الذي هو مسألة الحصانة الروحية. فتكون الخطة على النحو التالي:

- **فاتحة.**
- **المسألتان: الأولى والثانية:**

فروع الحصانة الرمزية والحيوية المتعينة في النخب الرمزية (نخب التربية ونخب الثقافة) وفي النخب الحيوية (نخب الحكم ونخب الاقتصاد) وفي المؤسسة من حيث مقوماتها الرمزية. وفيها مسألتان:

مسألة النخب بأصنافها الأربعة

مسألة خصائص العقد الذي تنتظم به وظائف الدولة- الشريعة.

- **المسألتان: الثالثة والرابعة:**

فروع الحصانة الرمزية والحيوية المتعينة في المؤسسات الفعلية للدولة- الشريعة ذاتها وفي تشريعها تشريعها أو وازع الوازع بلغة ابن خلدون. وفيها كذلك:

مسألة مقومات «الدولة-الشريعة» التي تتحدد وظائفها وأعضاؤها بالمجالات التي ترعاها تلك النخب.

مسألة خصائص الميثاق أو تشريع التشريع من حيث المعايير والقواعد التي تحرر الشريعة من التاريخية.

- **المسألة الأصلية الجامعة:**

الحصانة الروحية التي هي التعين الفعلي للأصل الذي ينبع منه الميثاق والعقد وهو العروة الوثقى التي لا انفصام لها. وفيها قضيتان هما:

قضية الرؤية المحددة لدور المرجعيات الروحية من حيث هي أصل الحصانة.

وقضية نموذج النخبة القيمة عليها أعني رمز «المرجعية» الإسلامية التي تمثل قيم القرآن في التاريخ الفعلي وهو معنى الشهادة على الناس.

- **الخاتمة العامَّة.**

المسألتان: الأولى والثانية

النخب الممثلة لوظائف «الدولة-الشريعة» وكيانها الوظيفي

المسألة الأولى:

النخب الممثلة لوظائف الدولة-الشريعة وفيها قضيتان:

القضية الأولى من المسألة الأولى :

سلطة الرمز من صورة العمران (التربية) ومن مادته (الثقافة)

لن نفهم طبيعة النخب التي يؤسس لها القرآن من أجل تحقيق قيمه التي هي شرط الاستخلاف من حيث هو أداء للأمانة من دون أن نبدأ ببيان التحريفات التي تصيب سلطة الرمز من صورة العمران الإنساني (=التربية) وسلطة الرمز من مادته (=الثقافة). فهذه التحريفات صنفان كلاهما ينتج عن إطلاقِ فصل وهمي في سلطة الرمز المتعينة في التربية والثقافة إطلاقًا يزعمه أصحابه تنافيا بين العقل (= الفلسفية التي يجعلونها مقصورة على الهم الدنيوي) والنقل (الدين الذي يجعلونه مقصورا على الهم الأخروي) وهو في حقيقته كما سنبين في التأسيس المعرفي-(الجزء الخامس المحاولة الثانية)- مقابلة وهمية بين صورة المعرفة وأدواتها من جهة أولى ومادتها وغاياتها من جهة ثانية (وهو أمر لا يمكن أن يطمئن إليه أي مطّلع على القرآن مهما كان اطلاعه سطحيا):

والصنف الأول: يمثله طاغوت النخب الأصولية الفلسفية في التربية والثقافة تمثيلا مبدئيا وصريحا يلغي البعد الأخروي من أوليات الإنسان.

والصنف الثاني: يمثله طاغوت النخب الأصولية الدينية فيهما كذلك تمثيلا عمليا ناتجا عن طبيعة تعاملهم مع الدنيا حصرا في العمل المباشر سياسيا كان أو شعائريا فلا تكون الدنيا بذلك مطية للآخرة لإهمالهم شروط الاستخلاف النظرية والعملية التي هي بالضرورة غير مباشرة أعني ما ظنه الصنف الأول الهم الوحيد للوجود الإنساني.

وهما يستحقان اسم الطاغوت بنص القرآن الذي جعل الإيمان -الذي لا يمكن أن يكون إلا شخصيا ما يعني أن تبين الرشد من الغي هو أيضا شخصي- تحررا من الطاغوت وكفرا به [البقرة 256]:

فالأصولية الفلسفية تمثل النوع الأول من الطاغوت لأنها تطلق قدرات العقل فتزعم العلم المحيط في متناول الإنسان وتنفي الوحي لظنها أنه يحط من شأن العقل ولا ترى أن نظرة الوحي القرآنية تعتبر العقل بمعناه السوي من أهم علاماته بل هو أحد أنواعه[18] لذلك فالتلازم بين الحكم والكتاب من ثوابت آيات القرآن الكريم: أعني العلم الاجتهادي الذي يعلم حدودَه. ورسوخُه يكون بقدر وعيه بهذه الحدود.

والأصولية الدينية تمثل النوع الثاني من الطاغوت لأنها تطلق قدرات النقل فتزعم للأنبياء علما بالغيب نفاه عنهم القرآن ولم يزعموه لأنفسهم متصورة أن ذلك هو العلة الوحيدة للحاجة إليهم. وهي لا تزعم ذلك إلا لتدَّعي مِن بعد أن علماء الدين يرثون علم الأنبياء بإضمار تميز علمهم الديني على العلم العقلي والحط من شأن علوم الدنيا متناسين أن الاستخلاف من دونها ممتنع فضلا عن أن الله اعتبر تبين أن القرآن هو الحق مشروط بالنظر في الآفاق والأنفس للعلم بها.

فلا تكون المعرفة العقلية والمعرفة النقلية اللتان تتحدان في المرجعية الدينية الإسلامية كما يحددها القرآن هي الخطاب النقدي القرآني الذي ينبه الإنسان إلى امتناع إطلاق العلم عقليا كان أو نقليا لوجود الغيب المحجوب حتى عن الأنبياء

بل هي تتحول إلى وهم يقدم علما ينفيه أصحاب الطاغوت الأول عن النقل أو يعجز دونه العقل عند أصحاب الطاغوت الثاني. وبدل تبرير الحاجة إلى الجمع بين العقل والنقل بهذا النهي عن ادعاء الإنسان العلم والعمل المطلقين والمحيطين بموضوعهما أعني التحريفين الفرعيين الدالين على التحريف الوجودي أو تأليه الإنسان ذاته نرى الأولين يزعمون للفلاسفة ما لا يقدرون عليه ونرى الثانين يزعمون للأنبياء ما ينفيه عنهم القرآن جاعلين الغيب في متناولهم فيكذبونه من حيث لا يعون حتى يرثوا من الأنبياء علما لم يدَّعه أحد منهم[19].

• طاغوت الأصولية العلمانية:

والقضية الفلسفية النظرية التي يمكن أن نحدد بالانطلاق منها الخلل الذي يطرأ على سلطتي الرمز من صورة العمران (التربية) ومن مادته (الثقافة) هي مسألة حدود المعرفة الإنسانية وطبيعتها الاجتهادية التي يؤدي إغفالها إلى تكون الطاغوت الرمزي في مجالي التربية والثقافة أعني في المقوم الرمزي لكل عمران إنساني سوي. وهذه القضية هي قضية الاجتهاد بمعناه القرآني من حيث هو بديل من المعرفة الميتافيزيقية المطلقة التي تفسد وظيفة النخب الرمزية. وسنعود إلى المسألة الملازمة لكل المحاولة من بدايتها إلى نهايتها: **إنها مسألة قانون التأويل الذي وضعه الغزالي وأطلقه الرازي وتمكن من تجاوزه الفيلسوفان المؤسسان لإصلاح فكر المسلمين النظري (ابن تيمية) لجعل العمل يعود فيصبح ممكنا[20] عند المسلمين أعني الجهاد الحقيقي ولإصلاح فكرهم العملي (ابن خلدون) لجعل النظر يعود فيصبح ممكنا[21] عند المسلمين أعني الاجتهاد الحقيقي: وإذن فالمشكل هو الاجتهاد والجهاد كيف يفسدهما طغيان النخب؟**

ننطلق من أحد الرموز الناطقين باسم مدرسة التأويل العقلاني للمرجعيات الإسلامية وليكن **ناصر حامد أبا زيد**، لبيان سوء الفهم المسيطر على المفكرين

الذين يفسدون النهضة ببعديها التحديثي والتأصيلي (ردا من الثاني على الأول) فضلا عن إسقاط بعض الخصائص في المواقف الحديثة على المدارس القديمة. فكلا الحزبين يقول بهذه النظرية إما إيجابا (العلمانيون) أو سلبا (الدينيون). يقول أبو زيد في كتابه «فلسفة التأويل»: «والمنظور الذي نفترضه هنا هو النظر إلى الفلسفة الإسلامية في جوانبها المتعددة من خلال جدلية بين عناصر ثلاثة هي العناصر المكونة لمضمون هذه الفلسفة. ومضمونها:

العنصر الأول هو الواقع التاريخي والاجتماعي الذي نشأت فيه هذه الفلسفة وتطورت.

والعنصر الثاني هو دور النص الديني بالمعنى الواسع الذي يشمل القرآن والأحاديث النبوية ونعني بالنص هنا التراث التفسيري في حركته المتطورة لا مجرد ما هو مكتوب بين دفتي المصحف وفي مجموعات الحديث.

وأما العنصر الثالث فهو التراث الفلسفي السابق الذي انتقل إلى المسلمين بكل ما تعنيه كلمة تراث من شمول وتنوع ودون توقف عند حدود الفلسفة اليونانية في عصورها المختلفة. والأساسي في هذه العناصر هو العنصر الأول (=الواقع التاريخي والاجتماعي) وإن قامت العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة على التفاعل المستمر[22]. ومما يؤكد هذه القضية أن القرآن قد نزل مستجيبا لحاجات الواقع وحركته المنظورة خلال فترة زادت على العشرين عاما»[23].

لن نركز على عدم الوعي باستحالة المهمة[24] التي يريد القيام بها ولا بالعلامتين الدالتين على أن ما يسمى بالتأويل العقلاني هو في الحقيقة الفهم الماركسي اللاعقلاني للعلم عامة ولعلم التاريخ الإنساني خاصة أعني تقديم ما يسميه الواقع مبدأ وجوديا[25] والتثليث الجدلي مبدأ منهجيا[26]. ولن نهتم كذلك بالحجة المستمدة من صلة القرآن بحاجات الواقع طيلة ما يقرب من عقدين وما يترتب على ذلك من تاريخانية[27] ولا بالمكونات التي تحدد هذا المنظور التثليثي[28].

فهذه جميعا أمور ندرجها في تعليقات الهوامش لأنها قد تحول دون القارئ والنفاذ إلى الخلل الرئيسي الذي تصدر عنه في هذا الفكر العجول. ما يعنينا بالأساس هو نظرية التأويل التي يعتمدها المؤلف من حيث صلتها بالقانون التقليدي الذي انتهى الفكر المعتزلي والفكر الأشعري إلى شيء من الإجماع عليه: إذا تعارض العقل والنقل أجمعت المدرستان بضرورة تقديم العقل وتأويل النقل.

عندما قال علماء الكلام تقليدا للفلاسفة: إن التعارض بين النقل والعقل إذا حصل فينبغي تأويل النقل بمقتضى ما توصل إليه العقل –دون أن يدركوا جيد الإدراك أن الموقف الفلسفي كان نتيجة حتمية لاعتبارهم الخطاب الديني مثالات عامية مما يتصورونه حقائق فلسفية مطلقة أي إن الدين عندهم مجرد إيديولوجيا شعبية بلغتنا الحديثة–كانوا يفترضون أمورا مقبولة في عصرهم. لكن ما افترضوه لم يعد مقبولا في عصرنا اللهم إلا إذا كان المزعوم من عقلانيي العرب يعيشون قبل المرحلة النقدية وما بعدها من الفكر الفلسفي الحديث حتى لا أتكلم على ثورة ابن تيمية وابن خلدون لأن ذلك قد لا يصدقه أحد من الحداثيين الذين معرفتهم بتاريخ فكرنا وبتاريخ الفكر الغربي لا تتجاوز المقدار الذي يقنع به أصحاب التقريب الجمهوري. فقد كان الفلاسفة يعتقدون أمرين لم يعد أحد يصدق بهما إلا إذا كان جاهلا بالفكرين الفلسفي والديني الحديثين:

الأول: هو أن للعقل القدرة على إدراك حقائق الأشياء بإطلاق ومن ثم فالعلم الذي في الذهن ليس فيه من مخالفة لموضوعه في العين إلا بسبب الخطأ الإنساني الذي يمكن تجاوزه ومن ثم معرفة حقائق الأشياء كما هي في ذاتها فلا يبقى لمفهوم الغيب معنى ويصبح أصحاب هذا الرأي قادرين على الكلام في كل شيء كلاما وثوقيا هو عين الفكر الديني المتخلف الذي نهى عنه القرآن وهم يتصورون أنفسهم ثائرين عليه.

والثاني: هو أن السبيل إلى ذلك هي الانطلاق من حقائق أولية هي جوهر العقل أو مبادئه التي تطابق قوانين الوجود في ذاته. إن الغيرية الوجودية لم تكن واردة عندهم ومن ثم فالحقائق الأولية -ومنها مبادئ العقل-ليست مجرد مواضعات إنسانية لبناء الأنساق المعرفية التي هي مجرد أدوات للتعامل مع اللامتناهي المجهول بالطبع في الظاهرات التي تتلقاها حواسنا.

وهذان الأساسان صارا بعد الثورة النقدية وخاصة بعد الثورة على محاولات إصلاح الفلسفة النقدية لترميم حلولها أصبحا معتبرين عند كل الفلاسفة والعلماء مجرد حكمين مسبقين لم يعد أحد يقبل بهما حقائق مطلقة حتى وإن كان لا أحد يشك في أنهما صالحان للعمل الفكري بعد التسليم بأنهما مواضعات تصورية لبناء الأنساق المعرفية والتعامل مع «خليط الظاهرات المتدفقة على الفكر» والمجهولة بالطبع. وقد كان المعتزلي والأشعري على حد سواء يقولان بهذا القانون لهاتين العلتين[29] اللتين لو صحتا لكان بقاؤهما على الإيمان عديم المعنى: لو قبلنا بهذين لاستغنينا عن الدين السوي الذي جاء لتحريرنا مما يستندان إليه من وهم أعني العقيدة الفاسدة التي تؤله الإنسان فتطلق علمه وعمله أو بعبارة ابن خلدون «تحصر الوجود في الإدراك».

وقد اكتشف الفكر الغربي الحديث بعد النقد وهاء الحجتين بفضل الثورة النقدية وما بعدها. وهذا الاكتشاف متأخر بالقياس إلى ما حصل في الفكر النقدي الإسلامي منذ القرن الثامن -الرابع عشر. فقد كان الفكر العربي الإسلامي أدرك وهاء ذلك كله منذ القرن الرابع عشر في بدايته من منطلق نقد الفلسفة النظرية (ابن تيمية) وفي غايته من منطلق نقد الفلسفة العملية (ابن خلدون) ولم ينتظر لا النقد الكنطي ولا ما بعده. وكلاهما كان يحلل فلسفة القرآن في نقد التحريف الوجودي وثمرتيه المعرفية والقيمية حتى وإن ظلت محاولتهما في شكلها الجنيني

لعدم تطويرها واستثمارها. فعند ابن خلدون كل أوهام الميتافيزيقا العملية والنظرية علتها حصر الوجود في الإدراك أو اعتبار الإنسان مقياس كل شيء. وعند ابن تيمية مفهوم الحقائق الأولية مفهوم وهمي لأن مقدمات العلوم نسبية مرتين: فهي نسبية ذاتيا أي نسبية للذات العارفة وهي نسبية لما يراد البرهان عليه من القضايا في التعليم Théorèmes أو لما يراد علاجه من المشكلات Problèmes أو للإيجاد النظري الذي يبدع موضوعات تصورية فيجمع بين الجنسين السابقين في الأذهان قبل الأعيان ويسمى محصولات[30] Porismes.

وتلك هي مطالب العلم القديم في شكله الأسمى معرفيا أعني في العلم الرياضي الذي يتعامل مع موضوعات فرضية تؤدي دور العلوم الأدوات في علم الموجودات الفعلية. والأمر لم يتغير في العلم الحديث من حيث المطالب بل هو أضاف إليها تنسيب هذه التمييزات فردها جميعا إلى النوع الأخير إذ حتى النظريات فإنها ليست إلا تحصيل الكائنات الذهنية التي لها انطباق على النظريات والبناءات التصورية في المشكلات الرياضية مع الانتقال من غفلة ظنها حقائق إلى الوعي بكونها مبدعات إنسانية لعلاج ذريعي لا يتجاوز الفاعلية النظرية والتقنية إما لمسائل نظرية في القول العلمي ذاته من حيث صورته (وكلها راجعة إلى قضايا المنطق الصوري: شروط التناسق العلمي التي هي دائمة التطور والتدرج) أو لمسائل نظرية في علاقة القول العلمي بموضوعاته أي من حيث صلته بمادته (وكلها راجعة إلى قضايا المنطق المتعالي: شروط المطابقة العلمية التي هي دائمة التطور والتدرج).

وطلب هذين النوعين من الشروط هو المحرك الأساسي للمعرفة الإنسانية. وكلاهما يقتضي نوعي المراجعة المدبرة والمقبلة. فبالمراجعة المدبرة يعاد النظر في الأسس لتحقيق التناسق بين النظريات. وبالمراجعة المقبلة يعاد النظر في المناهج لتحقيق أكبر قدر ممكن من المطابقة مع الموضوع. ولعل الجامع بين

هذين النوعين من العلاج هو جوهر الفكر الرياضي المجرد والمطبق. وحتى لو سلمنا بأن الوجود الفعلي موضوع الميتافيزيقا أسمى وجوديا من الوجود التصوري موضوع الرياضيات فإن علم الميتافيزيقا دون علم الرياضيات صرامة منطقية ودقة علمية ومن ثم فينبغي أن تكون الميتافيزيقا دون الرياضيات ادعاء للوثوقية: لأن ما يتوقف عنده الرياضي في المجال المعرفي حدا لا يمكن أن يتجاوزه الميتافيزيقي إلا إذا اعتبر أمانيه حقائق.

لذلك فابن خلدون وابن تيمية ينفيان كل إمكانية لتجاوز العقل الإنساني المعرفة المؤيدة بالتجربة بما في ذلك في العلم الرياضي بشرط أن نفهم أن القصد بالتجربة ليس التجربة الحاصلة بل التجربة الممكنة[31]: والتجريب هنا ليس بالضرورة تجريب المواد الطبيعية بل هو تجريب المواد الرياضية المجردة أو ما يمكن أن يسمى بالتجريب العقلي الذي هو غير التجريب المخبري. **والمعلوم أنه ليس عند الإنسان تجربة تشمل كل التراث ليعلم كيف يُصنع أو كيف يقع تبادل التأثر والتأثير بينه وبين الواقع وأيهما الظرف وأيهما المظروف على تشعبهما وتشاجنهما وكيف يتعين الفكر في صلته بهما على تشعبه المضاعف بسبب ذاته وبسبب كونه عندهم انعكاسا لما يسمونه الواقع.**

لكن حتى لو سلمنا بكل خرافات الحداثيين العرب في تصوراتهم المتخلفة للعلم وللتاريخ من حيث دور العلاقة بين الرمزي وغير الرمزي (ما يسمونه الواقع) فيه فهل يمكن أن يفسر لنا المؤولون «قواعد العبور»[32] من ظاهر موضوع التأويل إلى باطن حقيقته؟ لا بد أن لهم علما بالحقائق غنيا عن التأويل يمكن بالعودة إليه أن نؤول ما عداه: **وتلك هي العقبة التي يقف عندها حمار شيوخ التأويل جميعا**. فلا بد للماركسي من علم تاريخ واجتماع لا يحتاج إلى التأويل أي بريء من أن يعد مجرد تعبير عن الوعي الطبقي. ولا بد للفرويدي من علم نفس وتأويل لا يحتاج إلى التأويل أي بريء من أن يعد مجرد تعبير عن

اللاوعي. وكلا الشرطين ليس لهما عليه دليل فضلا عن كون الدليل نفسه لن يكون بمنأى عن مثل هذا الاعتراض.

ولنأخذ أوضح مثال لمفهوم التأويل في دلالته العلمية حتى نفهم هذه الإشكالية لأن تأويل النصوص مهما حاولنا رده إلى ممارسة علمية يبقى الغالب عليه الذوق الأدبي ومن ثم التحكم التأويلي بلغة حجة الإسلام في «فضائح الباطنية» حتى وإن لم يخل التأويل الأدبي من محددات منطقية ولسانية ونفسية واجتماعية قابلة للعلاج شبه العلمي فلا يكون أفضل مجال لبيان مصداقية المؤولين. لذلك فسنختار مثالنا من المجال الذي وضع أول نظرية في تأويل الأعراض الأقرب إلى العلم لقابلتيه لشرطي المعرفة العلمية أعني التجريب (تجريب العلاقة بين منظومات الأعراض والمرض المدلول عليه بها) والإحصاء (إحصاء الحالات التي يصدق فيها التوقع التأويلي للعلاقة بين منظومة الأعراض والمرض المدلول عليه بها): في التشخيص الطبي المجهز بتحليل الأعراض في المخابر فضلا عن فراسة الأطباء المجربين.

والمعلوم أن تأويل أعراض المرض عند الأطباء هو المعنى الأول لمفهوم السيميولوجيا العلمية التي تقبل الاحتكام إلى التجربة تجربة الفرضيات التأويلية الناقلة من الأعراض إلى تصنيف الأمراض بمقتضاها لتحديد عللها فعلاجها. فهل يوجد حقا علم يمكن الطبيب من استنتاج علمي دقيق يبرر التعصب لما يسمى بالتأويل العقلاني استنتاج للمرض من تأويل بسيط ومباشر للأعراض التي يلحظها على المريض في جل الحالات أو حتى في أغلبها فضلا عن توهم إمكان ذلك لها كلها؟ هل يوجد ما يجعل العقلاني يتكلم بكل وثوقية على معرفة تمكن صاحبها من زعم الحسم في مسائل الوجود والدين؟ ما الذي يجعل الأطباء يحتاجون إلى الكثير من التحاليل وإلى لجان من الأطباء تقرأ نتائجها وتفحص المريض وتاريخه وتاريخ أسرته إلخ...وتتعاون في تأويل الأعراض لتحديد المرض دون جزم بالتحديد اليقيني إلا في الحالات البسيطة والنادرة؟

وكم من طبيب متعنت أو متسرع في التأويل فوت على نفسه شروط الفهم هذا إن لم يقتل المريض بأدوية تخطئ ما يعاني منه المريض وتفقده الحصانة؟

فسواء انطلقنا من أعراض المرض إلى تأويلاتها أو من أنظمة تأويل الأمراض إلى أعيان تطبيقاتها فإننا لا نملك طريقا ملكية نسلكها واثقين من الوصول إلى الغاية فنحدد المرض بصورة يقينية من تأويل الأعراض أو نحدد معاني الأعراض بصورة يقينية من تحليل النظرية التأويلية إلا بالتدرج البطيء علما بأن تعقيد بدن الإنسان يعد أمرا بسيطا بالمقارنة مع فهم الوجود التاريخي والروحي للإنسانية. ولعل الأمر في التأويل الطبي مناظر من حيث الصعوبة والتعقيد لعملية التحقق من الفرضيات العلمية في كل العلوم التجريبية. لذلك فالتأويل بهذا المعنى يقاس على بناء النظريات العلمية فيها. فمن الظاهرات الطبيعية التي هي أعراض لـ«أمور مجهولة الطبيعة» تأويلها هو القانون إلى القانون الذي يؤولها نكتفي بالفرض والترجيح. ومن القانون إلى الظاهرات نكتفي بالتشاكل بين حدود العبارة الرمزية عن القانون الفرضي وما نعتبره مقوما من عناصر هذه الأمور المجهولة أو العوامل التي نتصورها ذات فاعلية فيها أي إن كل ظاهرة نجد مشاكلة بين ما نتصوره مقوماتها وبين الرموز التي تتألف منها عبارة القانون نعتبرها عينا من الأمور المجهولة التي يصح عليها ذلك القانون. ولذلك كانت صفة القانون الأساسية من حيث هو رمز دال أنه رمز متشاكل ببنية عناصره الموضوعة مع المرموز ببنية عناصره المفروضة Diagramme.

لكن ذلك كله اجتهادات لا يحق لصاحبها أن يزعم لها أكثر مما يزعم لعبارة القانون العلمي من تفسير مؤقت للظاهرة الموضوع وللتشخيص الطبي للمرض. فقد نكتشف أن ما تصورناه عاملا مؤثرا ليس هو كذلك سواء في المرض الذي نطلب تشخيصه أو في الظاهرة التي نطلب قانونها ولا أحد يزعم أن ما عنده من معطيات كاف للحسم في مثل هذه الأمور بالوثوقية التي تجدها

عند عقلانيينا المزعومين. وإذا كان ذلك كذلك في هذه الأمور البسيطة فكيف به في أسرار الوجود الإنساني أو الكوني أعني في ما تهتم به الأديان والفلسفات من قضايا كلية تخص معاني الوجود عامة والوجود الإنساني خاصة؟ **العقلانية ليست هي إذن الموقف الذي يقول بالعقل دون تحديد بل هي بالذات الموقف الذي يقول بالعلم الاجتهادي أعني العقل الذي يعرف حدوده: إنه المعرفة التي تعلم حدودها فلا تؤله الإنسان بإطلاق عقله ومن ثم فهي تؤمن بأن وراء الشاهد غيبا مجهولا لا يدركه الإنسان بعلمه وعمله فيسلم وجهه لرب الغيب والشهادة.**

• طاغوت نخب الأصولية الدينية:

إذا كان الطاغوت العلماني مصدره إطلاق قدرات العقل فإن الطاغوت الأصلاني مصدره نظرية إرث العلماء للأنبياء النظرية التي يضفون بها على علمهم العادي ضربا من العصمة تتنافى مع مفهوم الاجتهاد وهي نظرية حولت إسلام الإنسان وجهه لرب الغيب والشهادة من كونه موقف إيمان عقدي إلى دعوى العلم والعمل بما يتجاوز العقل الإنساني فصار الوريث يرث أكثر مما عند المالك لم يزعم أحد من الأنبياء أنه يعلم الغيب ومن ثم فكلهم علمهم لا يتجاوز عالم الشهادة وهو إذن علم عقلي يغلب عليه وجه الإبداع الحدسي هو ككل إبداع لا يورث[33]. فالحد من سلطان المعرفة العقلية التي يزعم لها أصحابها الإطلاق لا ينبغي أن يؤدي إلى وهم من الجنس المقابل.

لا ينبغي الزعم بأن علماء الدين يرثون من الأنبياء علما يتجاوز عالم الشهادة إلى عالم الغيب فيكاد يصبح العلم الديني من جنس موضوعه أعني الوحي فالإنسان ليس قادرا على علم من جنس آخر غير الجنس الذي يصل إليه بالعقل حتى لو كان نبيا لأن القرآن لا يفتأ يكرر بأن الغيب محجوب حتى عن الرسل. لكن نظرية إرث العلماء للأنبياء أصبحت–وإن بصورة ضمنية عند السنة

على الأقل وهي صريحة عند الشيعة-أساسا لطاغوت الأصولية الديني وتقزيما لملكات الإبداع الإنساني من خلال تقييدها بعلم يزعمه أصحابه من مصدر ثان بديل من العقل هو العلم اللدني في المعرفة الدينية. وتلك هي القضية الجوهرية التي أهملها الفكر الإسلامي عامة وفكر كلا الفيلسوفين اللذين شخصا أدواء الحضارة الإسلامية أدوائها التي آلت بها إلى الانحطاط خاصة:

فسلطة الرمز من صورة العمران حصرت في الرمز الديني الرسمي فاقتضى ذلك إيجابا جعل مضمون التربية مقصورا على العلوم الدينية وأدواتها وسلبا في إلغاء مضمون العلوم الطبيعية وأدواتها وإلغاء كل التجارب العلمية وما يتبعها من تقدم تقني واقتصادي[34].

وسلطة الرمز من مادة العمران حصرت في الرمز الرسمي فاقتضى ذلك إيجابا جعل مضمون الثقافة مقصورا على العلوم المساعدة للعلوم الدينية وإلغاء التجارب الروحية والخلقية أعني كل ما يتعلق بالإبداع الفني والجمالي[35].

وبذلك فقد فقدت الأمة مجالي الإبداع اللذين يمكن أن يعطياها الحيوية الحضارية الدائمة في مجالي النظر والعمل وسلطانيهما وتطبيقاتهما في الرزق والذوق وسلطانيهما. فيكون طغيان نخب الأصولية الدينية متمثلا في قتل البعد الرمزي من صورة العمران ومادته بحصره في ما يجعله أداة مباشرة للوجه الفعلي أعني للحكم والاقتصاد في حدود ما فهموه هم من الشريعة والسنة مهملين كل الغايات التآنسية وأدواتها غير المباشرة التي لا يمكن أن يبدعها إلا الخيال العلمي والفني الخالصين والمطبقين أعني الوظائف التي قتلوها بحصر الرمز في بعده الفقهي.

لكن ضرر الطغيان الثاني أخطر بكثير من الطغيان الأول رغم كون الطغيانين متغاذيين: كلاهما يغذي الثاني ويغتذي منه. فتقزيم الرمز عند الأصولية الدينية جعل فكر المسلمين طاحونة هواء لعلتين:

أولاهما هي أن العلوم الدينية لم يبق منها إلا ما هو أداة للحكم المباشر (السياسة) أو غير المباشر (التربية) وللاقتصاد المباشر (المعاملات) أو غير المباشر (أخلاقيات التعامل) أي الفقه والوعظ.

والثانية هي أن العلوم الأخرى لم يعد لها وجود أصلا. أما الفنون فهي قد مُحيت نهائيا من حياة المسلمين لأنها صارت تعتبر من المدنس وهو ما لم يمنع من استيرادها مثلها مثل العلوم الطبيعية والإنسانية وتطبيقاتها التي لم يُبقوا منها إلا على الأدوات المباشرة للعبادات والمعاملات البدائية. وبذلك فقد تحولت ثورة النقد الفلسفي والعلمي ومحاولات ابن تيمية وابن خلدون باسم التصدي للإفراط الرمزي إلى تفريط قاتل كما بينا. وليس من اليسير تحرير فكرنا من هذا الطاغوت الأخطر من الأول بسبب التصاقه بالجمهور ولكونه مسموعا بخلاف الطاغوت الأول.

ويمكن أن نفعل إذا اعتمدنا طريقتين موجبة تبين دلالة وراثة العلماء للأنبياء ماذا تعني، وسلبية تبين ادعاء أكثر من ذلك ماذا يعني. ولنبدأ بالطريقة الأولى التي هي طريقة لا يمكن أن يجادل فيها إلا من يريد أن يكذب القرآن الكريم فضلا عن الحديث الشريف. فإذا كان القرآن الكريم قد نفى عن خاتم الأنبياء العلم بالغيب فمعنى ذلك أن النبي لا يعلم إلا الشاهد أعني المعلوم المشترك بين البشر. والمعلوم المشترك بين البشر لا يعلم إلا بالمدارك المشتركة بين البشر. ومن ثم فإذا كان العلماء يرثون علما من الأنبياء فهو علمهم بالشاهد أي بالمشترك بين البشر. وكل ما ينتسب إلى الغيب من الوحي نبه القرآن إلى أنه محجوب عن الجميع بمن فيهم الأنبياء ومن ثم فهو قد نفى كل إمكانية لعلمه: مثل وقت الساعة أو طبيعة الروح أو صفات الله أو مقاصد الله من الخلق وخاصة مما يبدو أنه شر.

ولنثنِ بالطريقة الثانية التي ترد القول بالعلم اللدني الذي يزعم البعض أنه من المصطفين من الناس المختصين بعلمه أعني الأولياء والأئمة المعصومين: ويكثر مثل هذا الكلام في الفكر الصوفي والشيعي. فهذا الزعم فضلا عن تنافيه مع نتيجة الطريقة الأولى فيكون مكذبا للقرآن الكريم يقتضي أن يكون الأنبياء دون من يرثهم من الأولياء والأئمة علما، وهو مما لا يقبله عاقل. ذلك أن التصديق بمثل هذه الدعوى يعني التكذيب بختم الوحي التشريعي إنشاء محدثا أو فهما للتشريع السابق بما يتجاوز الفهم الاجتهادي والقول باتصاله في الأولياء والأئمة. وهذا القول قل أن تجد من علماء السنة من يقول به صراحة لكن الغموض في مفهوم الإرث قد يتضمن ما يضمره من علم بالغيب.

والحصيلة التي ننتهي إليها بهذين الطريقين هي أن الأنبياء ليس لهم علم لدني غير ما جاء في القرآن الكريم الذي ينفي عنهم العلم بالغيب يمكن أن يرثه العلماء وأن علمهم لا يختلف في شيء عن العلم الوحيد الممكن للبشر وأن ما يتجاوزون به غيرهم أمران لا يشاركهم فيهما أحد من البشر وهما ليسا من العلم فضلا عن كونهما ليسا مما يقبل الإرث:

فأما الأمر الأول فهو الاصطفاء الإلهي للقيام بدور العين الفعلية للمُثل القرآنية في السلوك والأخلاق وفي الأمانة والصدق تلقيا للرسالة وتبليغا وهذا يعم كل الرسل.

وأما الأمر الثاني وهو خاص بأولي العزم منهم فهو القدرة على تحقيق قيم الرسالة في التاريخ الفعلي وليس مجرد تلقي الرسالة وتبليغها دون تحقيقها.

وما خص الله به محمدا صلى الله عليه وسلم على كل الرسل بمن فيهم غيره من أولي العزم -ولذلك اختير لتبليغ الرسالة الخاتمة والكونية- هو أن الله قد حباه بكل الفضائل العقلية والخلقية نظريا وعمليا لتحقيق العينة النموذج من

الاستراتيجية القرآنية في التاريخ الفعلي[36] وحفظ رسالته من التحريف لأن الكتاب وعد الله بحفظه من كل تحريف إلى يوم الدين وهو وعد يقتضي وجود أمته وجودا يجعلها قادرة على القيام بهذا الحفظ إلى يوم الدين لأن حفظ المشروط يقتضي حفظ الشرط. ولذلك كان القرآن:

نصا نقديا أولا للتحريف ما جعل المسلمين سباقين في ضبط القرآن بعلاج علمي من البداية استعملوا فيها طريقة إجماع المختصين فضلا عن التوثيق المادي[37]

ونصا نقديا ثانيا للتجارب السابقة التي فشلت في تحقيق قيم الرسالة الكونية في التاريخ الفعلي لانعدام شرطيها:

الاجتهاد المعرفي ومعياره التصديق والهيمنة.

والجهاد العملي ومعياره الإصلاح الدائم لتحقيق القيم القرآنية في التاريخ الفعلي لئلا يكون الدين هروبا من الدنيا (الرهبانية) بل جهادا لجعلها مطية الآخرة. والجمع بين الدعوة والدولة هو الشرط الضروري والكافي لتحقيق شروط الاستخلاف في التاريخ الفعلي وأداء الأمانة.



القضية الثانية من المسألة الأولى :
سلطتا الفعل من صورة العمران (الحكم) ومن مادته (الاقتصاد)

مثلما بينا أن العلم بالنخب التي يكلف القرآن الأمة بتوليتها السلطة الرمزية في صورة العمران ومادته يقتضي العلم بالداء الذي يحرف الوظيفة الرمزية منهما أي التربية والثقافة وهو داء يمكن أن نطلق عليه اسم **التحريف النظري وتطبيقاته** فإن العلم بالنخب التي يكلف الله الأمة بتوليتها السلطة الفعلية في صورة العمران ومادته تقتضي كذلك العلم بالداء الذي يصيب الوظيفة الفعلية منهما أي الحكم والاقتصاد ويمكن أن نسمي هذا الداء **بالتحريف العملي وتطبيقاته**.

وإذا كانت النخب الأولى قد انقسمت إلى حزبين باسم ما يزعمونه لمرجعيتهم المعرفية من أصل، أعني العقل أو النقل فإن النخب الثانية تنقسم هي أيضا إلى حزبين باسم ما يزعمونه لمرجعيتهم العملية من أصل، أعني نظام القانون الطبيعي المستثني للقانون الخلقي أو نظام القانون الخلقي المستثني للقانون الطبيعي. فيكون الصدام بين الحزبين اللذين يزعمان الكلام باسم العقل أو باسم النقل في المعرفة له نظير في العمل هو الصدام بين الحزبين اللذين يزعمان الكلام باسم النظام الطبيعي أو باسم النظام الخلقي. ومثلما تكونت أصوليتان متنافيتان هما الأصولية العلمانية والأصولية الدينية في العقائد والنظر فمن المفروض أن تتكون أصوليتان متنافيتان هما الأصولية اليمينية والأصولية اليسارية (بالمعنى الغربي) في الشرائع والعمل.

وإذا كانت نخب الرمز تفسد وتصبح مفسدة بالانتقال من الفعل اللامباشر إلى الفعل المباشر فإن نخب الفعل تفسد وتصبح مفسدة بالعكس أي بالانتقال من الفعل المباشر إلى الفعل اللامباشر والفعل اللامباشر في الحكم والاقتصاد هو الحكم بالرمز والاقتصاد بالرمز والأول هو الدجل والخداع[38] والثاني هو العَجل والمضاربة[39] وكلاهما دال على الجوع الرمزي عند المترفين ويناظره الجوع الفعلي عند المعدمين فتصبح المعمورة تحت وطأة الجوعين. وتلك هي العولمة التي نراهما فيها بالعين المجردة. ويقتضي العكس الأول أن يكون السلطان بيد السوفسطائي والعكس الثاني أن يكون السلطان بيد المضارب. ولما كان السوفسطائي ليس بذي سلطان حقيقي فإن السلطان يصبح بيد المضارب ويكون السوفسطائي في خدمته. والمضارب لا يستمد سلطانه إلا من الاستغلال العام للمنتجين والمستهلكين: منتجي للخيرات الحقيقية التي تسد حاجات الاستعمال ومستهلكيها. وهو يفعل بتوسط الوسطاء بينهما ورئيس الوسطاء هو السوفسطائي الذي يمثل الكمبارس الحاكم في الظاهر والمحكوم في الحقيقة من قبل المضاربين وما يوظفونه من عضاريط للجمع بين العنف والفساد. وينتج هذا النظام وجهي عملة الطغيان الفعلي كما هي الحال في النخب الرمزية التي صارت صاحبة العمل المباشر في بلاد المسلمين.

وعلينا إذن أن نحلل هذين الداءين اللذين يعبران عن فساد وجودي يطرأ على قيام الإنسان بسبب فقدان التوازن بين الفعلي والرمزي في الوظائف العمرانية وانعكاسها على وجدان الأفراد ونفسياتهم أعني التوازن الذي من وظيفة الدين عقدا وشرعا الحفاظ عليه. فطغيان حكم المترفين واقتصادهم علته الجوع الرمزي محركا للفاعلية الفاسدة وتكون الندرة الاختيارية محركا للوجود المريض وهو الوجه الأول من اللامتناهي الفاسد. ولا يمكن لطغيان المترفين أن يحصل من دون أن ينتج طغيان حكم الفقراء واقتصادهم الذي علته الجوع

الفعلي محركا للفاعلية الفاسدة حيث تكون الندرة الاضطرارية محركا للوجود المريض وهو الوجه الثاني من اللامتناهي الفاسد. والوجهان هما وجها انخرام واحد يطرأ على توازن الإنسان الوجودي الذي تعد العولمة الحالية أفضل تعيناته رغم كونه متعينا دائما في التلازم بين الجوعين عندما يستبدان بأي لحظة من لحظات التاريخ الحضاري الإنساني. وتلك اللحظة يصفها القرآن الكريم بكونها لحظة الاستبدال تستبدل حضارة وتستخلف بأخرى لأن انخرام التوازن إذا بلغ درجة معينة يصبح في منظور فلسفة القرآن التاريخية علة الاستبدال لأن علة كل الأدواء فيها تعود إلى المقابلة بين المترفين والمعدمين رمزيا وماديا وغالبا ما يعادي المترفون الحق ويسوِّدون الباطل.

والمعلوم أن ما عندنا نحن المسلمين من هذه الأصوليات الأربع (الرمزيتين والفعليتين) ليس هو إلا نسخا أفسد من أصولها في الحضارة الغالبة أعني مما يقتضيه خضوع الفكر الإنساني في المعرفة والتقويم لمنطق الجدل والصراع الذي علته في المعرفة رد الوجود إلى الإدراك والغيب إلى الشهادة وعلته في العمل رد الخيرات إلى هوى المترفين والواجب إلى الحاصل. ويوحد الردين حصر اللامتناهي في المتناهي والمطلق في النسبي فيكون القانون المسيطر هو قانون الندرة ليس أمام الحاجة الفعلية بل أمام الحاجة الافتراضية لأن الأفق ينحصر في ما يتولد عن الجوعين من أحوال نفسية ووجدانية فلا يرى شيء إلا من خلالها. وتصبح الحاجة الافتراضية للمترفين الجوعى رمزيا هي محرك الفاعلية في الاقتصاد والحكم والتربية والثقافة إلى أن يحرم كل المعدمين الجوعى فعليا من سد حاجتهم ويهدم الكون كله فعليا ورمزيا.

وقبل أن نحلل هذين الداءين فلنبين التوازي البنيوي بينهما وبين الطاغوتين. فالجوع الرمزي يناظر طاغوت الأصولية العلمانية والجوع الفعلي يناظر طاغوت الأصولية الدينية. ويعني ذلك أن الأصولية العلمانية هي أيضا

نتيجة للوجه الأول من اللامتناهي الفاسد: لا فرق بين إطلاق المعرفة العقلية الوهمية بديلا من الحقائق الفعلية في التربية والثقافة وإطلاق العملات بديلا من الخيرات الفعلية في الحكم والاقتصاد. كلاهما تضخم مرضي من جنس الورم السرطاني في كيان الحضارة. وهذا الوجه بطغيانه ينتج ضرورة الوجه الثاني من اللامتناهي الفاسد: إطلاق المعرفة الروحية الوهمية بديلا من الحقائق الفعلية في التربية والثقافة من جنس إطلاق الحاجات المباشرة بديلا من الحاجات اللامباشرة في الحكم والاقتصاد. وهما أيضا تضخم مرضي من جنس الورم السرطاني. فيكون التضخم مربع الوجوه. وبذلك تتحدد مصادر الأدواء كلها فيتعين أصلها في المعادلات التي صغناها في الجزء الثاني من المحاولة (القضية الأولى من المسألة الثانية العلاقة بين الأدوات والغايات تشريح عملية اللحم: غاياتها وأدواتها وعلل فسادها وعلاجها) وذلك على النحو التالي:

الجوع الرمزي: علته فقدان الشروط المباشرة لقيام الإنسان من حيث هو كيان نفسي (القسم الثاني من المعادلة المباشرة) والاستعاضة عنه بالشروط غير المباشرة الزائفة (القسم الثاني من المعادلة غير المباشرة) ويصحبه ضعف في الشروط المباشرة لقيامه من حيث هو كيان عضوي لانعدام الوعي بالجوع العضوي أو بصورة أدق للوعي الغائم بانعدامه الحقيقي حتى وإن تكدس حتى صار فاقدا لمعناه[40]. وهذا هو المميز لنخب المجتمعات التي بلغت الذروة في الحضارة أو حضارة الترف فصارت لا يشبعها عضويا ولا روحيا: إنه المعنى الحقيقي للترف المصحوب بالفرف.

والجوع الفعلي: علته فقدان الشروط المباشرة لقيام الإنسان العضوي (القسم الأول من المعادلة المباشرة) والاستعاضة عنها بالشروط غير المباشرة الزائفة (القسم الأول من المعادلة غير المباشرة) ويصحبه ضعف في الشروط المباشرة لقيامه من حيث هو كيان نفسي لانعدام الوعي بالجوع المعنوي أو بصورة أدق للوعي

الغائم بانعدامه الحقيقي حتى وإن تكدس حتى صار فاقدا لمعناه[41]. وهذا هو المميز لنخب المجتمعات التي ما زالت في القاع من الحضارة أو حضارة الشَّظف فصارت مثل الأولى لا يشبعها شيء عضويا ورمزيا: إنه المعنى الحقيقي لعبادة الفاني و الأكل كما تأكل الأنعام.

وبذلك نفهم أن النوع الثاني من النخب التي توجد في مجتمعات الشظف حيث لا توجد حاجة لطلب المعنى بسبب الإشباع الروحي الزائف وغياب التجارب الروحية الحية رغم ما يبدون من كثرة التعبد والتدين يكون الجميع ماديين حتى النخاع لأنهم ما زالوا دون الحاجة الرمزية العليا التي تصاحب التجارب الروحية السامية كالتي يصفها القرآن الكريم. وهم إذن فاقدون لكل شاهية رمزية حقيقية بسبب الإشباع الزائف. كما أننا نفهم أن النوع الثاني من النخب التي توجد في مجتمعات الترف حيث توجد الحاجة المطلقة لطلب المعنى بسبب الجوع الروحي الزائف يكون الجميع روحانيين حتى النخاع لأنهم تجاوزوا مستوى الحاجة المادية السفلى ففقدوا كل شاهية حيوية بسبب الإشباع المادي الزائف. فتبلغ النخبتان والمجتمعان غاية التقابل ويحدث الصراع الوجودي المطلق الذي يكون فيه الصفان في وضعية الصف المستبدل والصف المستخلف بالمعنى الطبيعي الذي يؤدي إلى ما يؤدي إليه الصراع الطبيعي في عالم الحيوانات: **وتلك هي حالهم المرضية وليست حالهم السوية لذلك وصفها القرآن بالرد إلى أسفل سافلين.**

وهذا التناظر العكسي لا يعني أي مفاضلة بين الحالتين فكلتاهما مرضية أو غير سوية. فالذي فقد الشهوة الحيوية لم يرتفع إلى الحياة الروحية كما قد يتصور البعض لأن الحياة الروحية لا تتحقق بموت الحياة العضوية بل هي عين انشراحها الخلقي ذو المعنى وهو الخُلق الذي يكون به الإنسان متناغما وجه كيانه العضوي مع وجهه النفسي. لذلك أنكر الإسلام الرهبانية إلى حد يقرب من التحريم. وإذن فالرمز الذي استعيض به عن الحياة هنا هو المعنى الذي يكون

فيه الرمز سلبيا أو نفيا للبعد العضوي: وهو بالتحديد رفض إبليس للسجود لما هو من تراب لزعمه أن النار أشرف ولنسيانه النفخة الإلهية في الصلصال. وليس بالصدفة أن هذه الرُّوحانية الزائفة هي مصدر عنف وهمجية لا يكاد يصدقها إلا من فهم طبيعتها: فهو العنف الذي تعوض فيها القوة التكنولوجية القوة العضوية التي تمثل الجوع للشهوة العضوية المفقودة فضلا عن عنف الرهبانية كما يتمثل في الفارس الراهب أو المرابط.

والذي لم يرتفع بعد إلى الشهوة الرمزية ليس داؤه انعدام الشهوة الرمزية التي وصفنا في الحالة الأولى لأنها كما أسلفنا شهوة مرضية. ما يفقده المعدمون بخلاف المترفين هو أيضا ما يفقده المترفون أعني الرمز الروحي الحقيقي الذي هو معنى الحياة العضوية والروحية في آن. ذلك أن التدين الزائف عند المعدمين لا يعبر عن روحانية حقيقية بدليل أن الشعائر لا تثمر عندهم ما بُذرت لأجله. فالصلاة لم تعد عندهم تنهى عن الفحشاء بل هم حولوها إلى عكس القصد منها إذ تراهم حتى وهم في المساجد يتكاذبون ويتخادعون ويتآكلون لحم بعضهم بعضا. وإذن ففي الحالتين لا يكون شفاء الإنسانية إلا بالرسالة التي تحقق التناغم بين مقومات الوجود الإنساني التناغم بين العضوي والرمزي كما تحددهما قيم القرآن وطبقهما الرسول الأكرم في الجماعة التي رباها فضلا عن حياته الشخصية: حياة سوية يتوازن فيها العضوي والروحي بمعنييهما المباشر وغير المباشر.

لذلك كان الثابت في الرسالات بالمعنى القرآني هو تحرير البشرية من هذا المصير الذي يرد الإنسان إلى أسفل سافلين ممثلا بالجوعين من أجل تحقيق الإشباع السوي بفضل التربية القرآنية وذلك بما وضعه من قواعد ومعايير تجعل الحاجة العضوية والحاجة النفسية خاضعتين للقيم الروحية التي تحررهما من هذين الحلين الزائفين أعني وجهي اللامتناهي الزائف. وذلك هو معنى الاستثناء بعد الرد إلى أسفل سافلين. وهو أصل الحصانة الروحية عندما تصبح أخلاقا

فعلية للأمة أفرادا وجماعات فيكون عين العروة الوثقى التي عرَّفها القرآن في الآية 256 «من البقرة» بكونها ما يصل إليه الإنسان بعد أن يكفر بالطاغوت (السلطانين الزائفين البديلين من الحاجات الحقيقية) ويؤمن بالله.



المسألة الثانية:
العقد الأفقي أو التشريع المباشر وعلاقته بالميثاق، وفيها ثلاث قضايا

تمهيد:

حان الآن وقت الكلام على الزوج الإطاري الحضاري -السلم والدورة- الأكثر تعقيدا من الزوج الإطاري الطبيعي -المكان والزمان- بعد أن استكملنا الكلام في ما يطرأ على فاعلية الفواعل القيمية واللواحم بتوسط أصناف النخب من أدواء تجعله المحدد الرئيسي لكل مسار تاريخي ومصير إنساني[42]. وإذا كان الوجه الأول من إطار الوظائف التي تؤديها الفواعل القيمية أعني المكان (مسألة المكان والزمان =إطار الفواعل القيمية الذي يغلب عليه البعد الطبيعي) يسير التحديد بالقياس إلى الزمان كما بينا في الجزء الثاني (المسألة الأولى القضية الثانية) فإن اليسر ينعكس في الدورة والسلَّم (إطار الفواعل القيمية الذي يغلب عليه البعد التاريخي) فيكون السلم أعسر من الدورة تحديدا. فالسلم بعسر الزمان في التحديد والدورة بيسر المكان. والإطار الطبيعي -المكان والزمان- أيسر فهما من الإطار الحضاري-السلم والدورة- لعمل الفواعل وهو ييسر فهم الدورة أكبر مما ييسر فهم السلم. وفعل السلم يحدد تعبيد الدورة بوجهيها (بين الناس ثم بينهم وبين الطبيعة) تعبيد فعل الزمان للمكان (بمعنييه بين الناس ثم بينهم وبين الطبيعة) في وجود الإنسان الطبيعي والتاريخي: ذلك أن الفعل التاريخي خلال الزمان وبمنطق التراتب السلمي يحددان تنظيم الدورة واستعمار المكان.

وقد تمكنا من تحديد الإطار المكاني الزماني لفعل اللواحم فعلها الكوني في تاريخ البشرية كلها (راجع الجزء الثاني) بفضل المطابقة بين نزول الروح وعروجه إذ هو يعرج مع الملائكة رمزا لبداية الحساب وتحقق الشريعة[43] التي غايتها توحيد الإنسانية حول القيم القرآنية فأولنا بها رمز سفينة نوح معتبرين هذا الإطار الزماني ممتدا على كل التاريخ الإنساني وليس مقصورا على البداية التاريخية الاصطلاحية للإسلام في شكله الخاتم لأن الرسالة القرآنية هي البداية من حيث هي فطرة كونية وهي الغاية من حيث هي الوعي الكوني بتلك الفطرة الكونية ومن ثم من حيث تحقيقها الفعلي في التاريخ. وذلك هو تمام الاستخلاف ووحدة الإنسانية حول قيم القرآن أعني مسؤولية المسلمين في المستقبل ليتحقق معنى الشهادة على الناس. فهذا الإطار هو تاريخ التدرج في تحقيق الخلافة لقيم الرسالة التي هي عين أدائه الأمانة. وقد رأينا أن هذا التدرج يقاس بمقادير فلكية كما يرمز إلى ذلك رمز مكث نوح بين قومه كما حاولنا فهمه. لذلك فتحقيق قيم الرسالة يقتضي أريحية كبرى تغني عن التلهف والعجلة ويؤسس لسياسة الصبر والتسامح التي يُدعى الأنبياء لاستعمالها في التبليغ كما يتبين من الكثير من آيات القرآن الكريم[44].

القضية الأولى: مقومات العقد

والقضية الأولى التي علينا علاجها الآن هي تحديد طبيعة مبدأ السلَّم الذي يحدد شكل الدورة أو طبيعة المؤسسة التي تترجم اللواحم ترجمة تمكن الفواعل القيمية من العمل بمقتضى تقاسم الأعمال والأدوار والمنازل في الفضاء الاجتماعي فتمسك بنظام الجماعة ما هي وكيف تصلح وكيف تفسد، إذ إن النخب التي درسنا دورها ليست هي إلا رأس جبل الجليد. فالسلم هو منظومة المنازل والأدوار التي يتراتب بمقتضاها الناس في الجماعة وفي الدورة ويغلب على تحديدها بعد التاريخ وشرط التكليف أعني الإرادة الحرة والراشدة التي عرفها القرآن بمفهوم الميثاق والعقد بالمقابل مع شرط التسخير أعني الضرورة المكرهة وغير الواعية رغم أنها تتجمد فتكاد تصبح من الضرورات الطبيعية وبفضل هذا التراتب تتكون المؤسسات التي تمثل ما يناظر الكيان العضوي في الظاهرات الحية والذي يعمل وكأن الأفراد في تراتبهم فيه أعضاء كيان حي ذي فعل مختلف عن فعل أعضائه إذا أخذناهم فرادى[45].

فلنحاول الآن النظر في المؤسسات التي يحدد القرآن الكريم معاييرها لتكون كفيلة بتحقيق شروط الاستخلاف الأفضل من حيث هو مستند إلى الفعل المختار ليكون مناط تقدير الكسب الإنساني في ميزان يوم الدين أعني مقدار الاجتهاد والجهاد في أداء الأمانة التي قبلها الإنسان ورفضتها الجبال. فهذه المؤسسات ينبغي أن تكون فطرية ثابتة من حيث الوظائف وتاريخية ومتغيرة من حيث الأعضاء المحققة لتلك الوظائف فتعتمد في تكوين الأعضاء المحققة

للوظائف على ما يتضمنه كيان الإنسان الفردي والجمعي من لواحم إرادية وواعية مستعدة لأن تكون في خدمة الرسالة بفضل ترجمتها إلى أنظمة يبدعها الإنسان باجتهاده وجهاده بمقتضى كون الإنسان مكلفا وليس مسخرا.

والجامع بين كل هذه المؤسسات التي هي من صنع الحضارة الإنسانية وليست أعضاء عضوية أنتجتها الطبيعة يمكن إرجاع كل مبادئه إلى مبدأ واحد تحدده نظرية التحام ذي طبيعة مزيج بين الالتحام العصبي والالتحام التعاقدي الضمني (هو أصل الشرائع الضمنية) أو التعاقد الصريح (أصل الشرائع الصريحة) بمستوييه المحدد لإطار عمل الفواعل القيمية في الجماعة وقواعده ومعاييره سواء كانت الفواعل من الجنس الحيوي أو من الجنس الرمزي وذلك هو التشريع الإنساني المحقق للقيم في التاريخ جمعا بين التشريع القصدي وغير القصدي منه في مجالات التقويم الخمسة بمستوييها الحيوي والرمزي وبمرحلتي العملية التوحيدية الخاصة بالأمة البذرة[46] والتي تعم الإنسانية ككل.

ودراسة هذا الإطار الثاني الإطار الحضاري المؤلف من حيزي السلم والدورة -بعد الإطار الطبيعي المؤلف من المكان والزمان الذي درسناه في الجزء الثاني-لعمل الفواعل القيمية من حيث هما وصل الحضاري بالطبيعي يقتضيان فهم نظرية العصبية صعودا من الطبيعي إلى الحضاري (أصل التاريخ الطبيعي ذو الصلة بالتاريخ الخلقي) ونظرية العقد نزولا من الحضاري إلى الطبيعي (أصل التاريخ الخلقي ذو الصلة بالتاريخ الطبيعي) نظريتيهما المطابقتين لما يمكن استنباطه من آي القرآن الكريم استئناسا بمحاولة ابن خلدون الفلسفية حتى وإن كان التحديد التصوري لهذه العناصر لم يتحقق بالقدر الكافي في «مقدمته»[47]. وتلك هي السبيل إلى فهم الحاصل الفعلي في التاريخ الذي تتنوع فيه العصبيات والعقود إلى خمس درجات تقتضيها أدوار الفواعل القيمية. وهو ما يبين صحة النظرية القرآنية.

وقد أسلفنا في أولى قضيتي المسألة الأولى من الجزء الثاني أن نظرية العصبية بمعناها الملازم للشرعية وليس بمعناها العضوي تؤدي دورا كبيرا في تفسير دينامية العمران والنقلة من الأمة إلى الإنسانية إذا فهمت على حقيقتها كما يتكلم عليها القرآن في أولى آيات النساء وكما فهمها ابن خلدون وليس كما أول المستعجلون نظريته ظلما وعدوانا على فكره. فالعصبية الغاية هي العصبية العقدية الكونية وهي الالتحام بمفعول عقيدة الوحدانية الإلهية والوحدة البشرية: **إنها عصبية العقيدة وليست عصبية الدم**. وقد بينا أن للعصبية القرآنية جنسين لكل منهما مستويان.

والجنس الأول هو جنس عصبية الأرحام ومستوياها هما الرحم العضوي (الآباء) والرحم العقدي (وحدة البشرية).

وجنس عصبية العقود أو العقائد (ابن خلدون يستعمل الكلمتين) ومستوياها هما عقد الحكم العقلي لرعاية المصلحة الدنيوية (الوحدة المدنية) وعقد الحكم الديني لرعاية المصلحتين الدنيوية والأخروية (الوحدة العقدية).

ويتحد الكل في جنس موحد: هو المبدأ الموحد الذي يجمع بين الأمرين بهذه العلاقة الروحية التي تصل بين المُتَّقَيْن و المُسَّاءل بهما[48] أو الرقابة الإلهية التي ورد ذكرها في نص الآية.

ذلك أن نظرية العصبية ونظرية العقد بين الحاكم والمحكوم يجمع بينهما نظرية أعم هي نظرية اللحم الشرعي أو الشرعية العقدية بين البشر بوصفها تحريرا للبشرية من وهمين أسسا للتحريف في التاريخ الروحي للإنسانية الوهمين اللذين أشرنا إليهما سابقا أعني **وهْم اللحم الطبيعي الخالص ووهْم اللحم الخلقي الخالص**. فالعصبية الخالصة والعقد الخالص كلاهما غير موجود إلا وجود المفهوم الحد أو الأفق المتمم لفاعلية الأشكال الثلاثة الموالية وكلها أمزجة مؤلفة من المبدأين وليست بسائط. فأما المفهوم الحد الأول فهو حد يرغب الناس عنه (العصبية الطبيعية الخالصة لأنها مفضية للهرج بلغة ابن خلدون). وأما المفهوم

الحد الثاني فهو حدّ يرغب الناس فيه (العقد الخلقي الخالص وهو كذلك مفض للهرج بلغة ابن خلدون لأنه «يتوبي» فيؤدي إلى التعلق بالأوهام). والموجود الفعلي من الروابط المحققة للألفة بين البشر في العمران خلال التاريخ الإنساني هو الروابط المؤلفة من الطبيعي والخلقي ولها ثلاثة أصناف سواء كانت إرادية أو غير إرادية.

فأما الصنف الأوسط وهو أفضلها فيتساوى فيه حضور العاملَين الطبيعي والخلقي لأن كلا العاملين يتضمن الثاني إما كبداية أو كغاية. وأما الاثنان الآخران فهما مثل الحد الأوسط مزاج من الطبيعي والخلقي لكن أحدهما يغلب عليه الطبيعي والثاني يغلب عليه الخلقي. فالأوسط يحقق التوازن بين الحدين الطبيعي والخلقي والآخران أي الأول والأخير يكونان بتغليب أحدهما على الآخر إما الخلقي على الطبيعي أو الطبيعي على الخلقي.[49] وسعي الإنسان السوي هو محاولة الاقتراب من الحد الأوسط ما استطاع إلى ذلك سبيلا. لكن الحدين الأقصيين أي العصبية الطبيعية والعصبية الخلقية الخالصتين يبقيان فاعلين بما فيهما من قوة الجذب والدفع التصوريين رغم عدم وجودهما الفعلي كقوة ناظمة للعمران إذ هما تفسدانه إذا غلبتا عليه:

فالطبيعي الخالص مفهوم سلبي لأنه يعني أننا نزعنا عن الطبيعة كل دلالة خلقية وهو ما لا نقبل به رغم أن القائلين بالعلمانية يتصورون الوجه الخلقي من العالم من أوهام الإنسان ويتصورون التحرر منه جوهر العلمنة (نزع القدسية بمعناه عند «ماكس فيبر»).

والخلقي الخالص مفهوم سلبي كذلك، لأنه يعني أننا نزعنا عن الخلقي كل صلة بالطبيعي رغم أن القائلين بنقيض العلمانية يتصورون الوجه الطبيعي من الأخلاق من شرور الإنسان ويتصورون التحرر منها جوهر الروحنة (الرهبنة التي يعتبرها القرآن مصدر الفسق).

ولو صدق الوهم الأول لكان الإنسان مجرد كائن مادي ومستغنيا عن الأخلاق وهو ما ينتهي إليه المنظور الداروينى الذي يجعله خاضعا لقانون التاريخ الطبيعي. ولو صدق الوهم الثاني لكان الإنسان مجرد كائن روحي ومستغنيا عن الطبيعة وهو ما يحاوله المتصوف الذي يريد أن يلغي رمز بعده الطبيعي أو البدن. وإذن فهذان الحدان هما مصدر الفصام العلماني بين حياتين عامة وخاصة وبين نظامين سياسي وروحي وهما مصدر فلسفة التاريخ التشاؤمية ونظرية التنافي بين الدين والدنيا نفيا لأحدهما باسم الآخر كما يمكن أن نرمز إلى ذلك بما يسميه نيتشة «قَلْبَ القِيَم» انتقالا من الأفلاطونية إلى النيتشوية.

تلك هي أصناف العقود والعقائد التي تنتظم بها الحياة الإنسانية ببعدها السياسي والروحي والدنيوي والأخروي. والثلاثة الوسطى التي لها الوجود الفعلي لتأليفها بين الحدين هي المعتبرة في فهم ما يحصل بشرط عدم إغفال حدي الأفق الأشمل حديه اللذين يتحرر الإنسان منهما بفضل الاجتهاد للعلم والجهاد للعمل وكل مجتمع يلغي هذين الهامشين يفقد دورهما المحرك تحريك المنبه للحدين الأقصيين المؤطرين للوجود السوي من خارجه[50]. فالقرآن الكريم يحذر منهما في الكثير من آياته لأن أحدهما هو عين مطلق الوهم المرغوب عنه رغبة تؤدي إلى السقوط في الحرب الأهلية والقانون الطبيعي (التصور الدارويني)[51]. والثاني هو عين مطلق الوهم المرغوب فيه (التصور الصوفي) رغبة تلغي الوجود الجمعي من أصله فضلا عن السلم الأهلية والقانون الخلقي: تحريم الغلو في الدين والرهبانية التي هي في القرآن مرتع الفسق[52].

لذلك فهذان الحدان ليسا أقل تأثيرا منها لأنهما متممان لفاعلية الأشكال الموجودة بالفعل. فإذا اعتبرنا المصلحة العاجلة أو الدنيوية هي غاية الطبيعي والمصلحة الآجلة أو الأخروية هي غاية الخلقي أمكن أن نترجم المعادلة بالصورة التالية: خمسة أصناف اثنان منها يمكن أن نعتبرهما فرضيتين عقليتين أو فرضيتين

دينيتين لتعديل العمران بمثال نظري لحد ما ينبغي تجنبه ولحد ما ينبغي السعي إليه. ولولا هذان الحدان لما كان للتشريع معنى إذ هو معنى الأمر بالمعروف أو بيان حد ما ينبغي السعي إليه والنهي عن المنكر أو بيان ما ينبغي تجنبه. ويمكن أن نصف أحد هذين الشكلين الفرضيين بكونه مفْرطا في الخلقي ومفرِّطا في الطبيعي إلى حد إلغائه ونفي كل إمكان لتحقيقه بالفعل وجعله مجرد مثال أعلى في الأذهان. كما يمكن أن نصف الثاني بكونه مفْرطا في الطبيعي ومفرِّطا في الخلقي إلى حد إلغائه وجعله خروجا من الإنسانية وسقوطا في الحياة البهيمية كما يحصل في الحروب وهذان هما المرضان اللذان أشرنا إليهما عند كلامنا على القيم السلبية في البداية (نفي الدنيا باسم الدين) وفي الغاية (نفي الدين باسم الدنيا) وكلاهما تحريف يسعى الإسلام إلى تحرير الإنسانية منه ليس بالتوسط بينهما لأن السوي ليس توسطا بين مرضين بل هو أمر حقيقي ليس فيه شيء منهما.

والأصناف الثلاثة الوسيطة بينهما تقبل كذلك الفهم العقلي أو الديني لتطابق العقل والدين عند تخلص الفواعل القيمية من التفريط والإفراط المتلازمين لمجرد كونهما ينتجان منطقا جدليا وينتجان عنه فلا يعملان إلا بالتنافي الدائم عند من يقرأ التاريخ الإنساني بهما ويعتبرهما منطقه الفعلي كما هي الحال في فلسفة التاريخ الهيجلية والماركسية. أما الوسط بمعنى الوسط المتحرر منهما كليهما لا بمعنى الجامع بين عيوبهما فهو الذي يحقق التطابق التام بين الوجهين: التوسط في العاجل الطبيعي ممثلا للدنيا والآجل الخلقي ممثلا للأخرى والفعل بمقتضى العاملين معا هو الديني وهو العقلي في الوقت نفسه كما في الحكمة الخالدة بوجوب أن يعمل الإنسان لدنياه كأنه يعيش أبدا ويعمل لأخراه كأنه يموت غدا.

• صلة نظرية العقد الأفقية بنظرية الميثاق العمودية :

مفهوم الميثاق والعهد من المفاهيم التأسيسية في القرآن الكريم وطبيعة العلاقة بهذا المفهوم هي التي تحدد علل الاستخلاف والاستبدال للأمم المتوالية في التاريخ الإنساني. ولهذا المفهوم اتجاهان بحسب طبيعة المتعاقدين: أفقي بين البشر ويغلب عليه ميزان الظلم وعمودي بين المخلوقات والخالق وهو عين ميزان العدل عند المؤمنين. وقد يعتبره من لا يؤمن من علامات الجور كما في رأي المتكلمين على الشر في العالم والمستنتجين منه القول بالدهرية (أعني الضرورة والصدفة) للتناقض بين الألوهية والنقص. ويوجد وسطان بينهما أولهما هو السعي إلى إصلاح العقد الإنساني الذي يمثل ميزان العدل وذلك هو مفهوم التحرر من التحريف والثاني هو عكسه وهو إفساد الميثاق بميزان الظلم وذلك هو مفهوم التحريف. الذي يخفي طغيان الإنسان بادعاء الحكم باسم الله.

وهذان الوسطان لهما طبيعة ذات وجوه تحررها من التثليث الجدلي الذي يعتبر قانون الصراع الحاكم في التاريخ الطبيعي حاكما للتاريخ الإنساني أيضا بحيث إن العقدين الحدين ليس لهما وجود منفصل عن الوسطين بينهما بل هما قائمان في الوسطين في صورتيهما الصحيحة أو المحرفة. فالعقد الوسط هو عقد بين طرفيه يستند إلى عقدين متماثلين بين كلا الطرفين وطرف ثالث حقيقي أو وهمي له صلة واحدة بكل منهما دون تمييز كما يقتضي مفهوم الحَكَم بين الطرفين وإلى عقد بين العقد نفسه من حيث هو مؤسسة عقدية وهذا الحَكَم من حيث هو ضامن التعاقد والمحدد لطبيعته ومعاييره ومن ثم فهو أصل مشروعيته. فيكون العقد المناظر للعصبية في عملية اللحام وحدة هذه العناصر الأربعة التي ميزنا بينها: **العقد بين الطرفين والعقدين بين الضامن والطرفين والعقد بين الضامن ومؤسسة التعاقد ثم وحدة المؤسسة التعاقدية في العمران الإنساني.**

وينتج عن ذلك جنس العقد أعني أصل التعاقد وطبيعته في أي شريعة معينة وضعية كانت أو شرعية[53]. فلو حللنا مقومات أي عقد من العقود التي يحددها القانون المدني الوضعي مثلا لرأينا أنه يجعل الطرفين المتعاقدين مشرعين للعقد. لكنه يضع حدودا وشروطا عامة للتعاقد لا يمكن لتشريعهما أن يخرج عنها كمبدأ التوازن بين حقوق الطرفين والتزاماتهما. وعلة ذلك أن القانون الوضعي ينطلق من علاقة تعاقدية بين المشرع والمواطن تحدد تصور المتعاقدين وهو في الحقيقة عقد بين أصل القانون عامة وكل متعاقد أي إن له علاقة بطرفي العقد. لكن هذه العلاقة ليست واحدة في القانون الوضعي لأنها رهينة المنازل والأدوار بخلاف ما عليه الشأن في العقد مع أصل الشرعية الإلهية حيث يتساوى الجميع في العبودية لله ولا وجود لمنازل إلا ما تحدده التقوى لا غير وهو ما يعني أن المؤمن هو الذي يحدد منزلته أمام ربه (وقد يكون القانون الوضعي يراهما متساويين إذا طبق مبدأ الشرع أو غير متساويين إذا خضع لدرجات التطور الخلقي للعلاقات البشرية). وجملة ذلك تمثل مقومات العقد في تلك الشريعة الوضعية.

ولنأخذ العقد الشرعي بالمقارنة مع العقد الوضعي:

فبيّن أن المتعاقدين يمكن أن يصوغا التعاقد لكونهما حرين ومكلفين.

وأن علاقة الله بطرفي العقد علاقة واحدة بلا تمييز وهو عقد بين الله وكلا المتعاقدين لأن العلاقة بين المؤمن والله علاقة شخصية لا صلة لها بغيرهما (وهو ما يخلو منه التشريع الوضعي لأن الشارع هو في الحقيقة أحد طرفي العقد الشامل)[54].

وأن العقد ينبغي أن يكون متناسقا في الشاهد مع منظومة المؤسسات التعاقدية أعني جوهر السلطة التي هي ذات وجهين سياسي وتربوي.

وأن تناسق عالم الشهادة في التشريع الديني يُعتبر توقيفيا عند المؤمن لأنه يؤمن بأنه تناسق لا يقتصر على محددات الشهادة بل هو يضيف محددات الغيب (وهو ما يخلو منه التشريع الوضعي) وذلك هو الوجه التعبدي من العقود الشرعية[55].

واجتماع ذلك كله هو مقومات العقد عامة بما في ذلك عقد النكاح مثلا في الشريعة الإسلامية أي إن أي واحد من هذه المقومات يقع الإخلال به يترتب عليه فساد العقد.



القضية الثانية: مسألة العبودية

أما العبودية لغير الله -وهي نقيض مفهوم العلاقة التعاقدية لأن أحد طرفيها ليس حرا- فهي منزلة اجتماعية وليست منزلة وجودية[56]. ولذلك فهي ليست حجة ضد المبدأ العام الوارد في الشرط الأول للتعاقد. فالعبودية الوجودية هي الوحيدة -لو صح وجودها- التي يمكن أن تلغيه وإذن فهي أمر لا يتصور وجوده. لذلك فنحن نعتقد أنها لا وجود لها في أي لحظة من لحظات التاريخ الإنساني ،حتى في حالة سلطان العنف المطلق والقانون الطبيعي الفاعلين في حالات الحروب. وحتى لو سلمنا بها في هذه الحالة فهي بمقتضى طبعها تمثل حالات الاستثناء الذي يؤيد القاعدة. والعبودية التي عرفها التاريخ عبودية نسبية إلى سلطان القوة الاقتصادية والذوقية في المجتمعات البشرية[57].

ولنا على ذلك دليلان لا يمكن دفعهما. فبالنسبة إلى العبودية في الشرائع الوضعية لم يكن العبد معتبرا غير مسؤول عن أفعاله فيعاقبه سيده مثلا إذا أجرم بل كان مسؤولا مسؤولية جنائية. ولو صحت نظرية أرسطو في العبودية لكانت العبودية مقصورة على البله وفاقدي الرشد لعاهة عقلية أي كل الذين لا يحسنون التصرف من دون آمر خارجي فتكون العبودية عندئذ غير ذات فائدة[58] لأن العبد إذا كان كلاًّ بمعنى العجز الفكري والإرادي كالمتخلف الذهني يصبح عبئا على صاحبه وليس مساعدا له.

أما بالنسبة إلى العبودية في الشريعة الإسلامية فإن أمرها أوضح إيجابا وسلبا وهي غير مقصورة على العجز الخِلقي بل العجز الخُلقي الناتج عن طغيان من

بيده الأمر والنهي في الرزق والذوق. ولنبدأ بالسلب. فالشريعة الإسلامية خففت المسؤولية الجنائية على العبيد بهذا المعنى ما داموا مستعبَدين لأنها لا تعتبرهم أحرارا في ما يصدر عنهم بأمر مالكي إرادتهم بل تحمل المسؤولية لصاحب الأمر والنهي وليس للمأمور أو المنهي دون أن تستثنيه منها بسبب عدم إقدامه على تحقيق شروط تحرره من علل فقدان الإرادة: في مجال الرزق والذوق وفي مجال سلطانيهما عليه سلطانهما الذي صار بيد غيره. ويكفي مثالا على ذلك النهي عن استخدان الجواري أو إجبارهن على البغاء[59]. لكنها إيجابا جعلت من تحريرهم الكفارة الأولى التي ينبغي العمل بها عند المالكين للعبيد مع العلم بعسر ذلك حتى اعتبرها القرآن العقبة الكبرى لأن فيها عاملين خطيرين: من يفك الرقبة يتحرر من سلطان المال عليه ويسهم في زيادة المنافسين على منزلة الأحرار!

والجامع بين هذين الوجهين هو أن منزلة الإنسان الوجودية واحدة فلا يميز فيها القرآن بين الحر والعبد ولا بين المرأة والرجل ولا بين الأسود والأبيض ولا حتى بين الأديان والمذاهب بل هي منزلة الإنسان من حيث هو إنسان أعني أنه مكلف ومستخلف وهو الوحيد المسؤول عن تحقيق شروط الأهلية للتكليف والخلافة. والعبيد حتى قبل تحريرهم الذي هو غاية يسعى إليها التكفير عن الذنوب بسبب كثرتها بين أصحاب العبيد. والعبيد مطالبون بالعبادات والالتزامات الشرعية نفسها ويحاسبون على أفعالهم سلبا وإيجابا بالمساواة الكاملة مع الأحرار لأنهم في نظر الله أحرار لمجرد كونهم بشرا. وقد حدد القرآن حلا وسطا لامتناع التحرير المطلق من العبودية بمعناها الشامل الذي أشرنا إليه رغم أن الكفارات والتطوع يمكن أن يساعد في الإقلال منها فضلا عن شروط التعامل الأخوي بين العبد ورب أدوات الاستعباد.

ومعنى ذلك أنه أخضع العلاقة بين السيد وربه للعلاقة بين العبد وربه أعني علاقة المساواة بينهما عنده في مراعاة حدود الله وعدم العدوان عليها إذ كل منهما عبد لله. وذلك نوع من مشروع العقد الإلزامي بينهما حتى وإن لم يحصل بينهما تعاقد حر لعدم توفر الشرط في أحد الطرفين. وتلك هي دلالة تدخل العقد العمودي بين الله وعبيده ليعوض غياب شروط العقد الأفقي السوي بين السيد ورب أدوات استعباده ومثله بين القوي والضعيف والغني والفقير والذكي والغبي والعالم والجاهل إلخ... ولأن العبودية بهذا المعنى العام أمر غير قابل للزوال تَركَّزَ الحل على البديل من امتناع شروط العقد السوي حتى تعمل الفواعل القيمية بين الحر (=القادر) والعبد (=الكَلّ) الفواعل التي تحرر الإنسانية من تحريف الفطرة لئلا يزعم البعض أن البداية هي الخطيئة والشر بدل من أن تكون الاجتباء والخير.



القضية الأخيرة: تقدم الخير على الشر في الوجود الإنساني

ونحن بهذا البحث في اللواحم نسعى إلى بيان خطأ فلسفة التاريخ التي تعتبر بدايته الخطيئة والشر في صيغتها النهائية التي يعتبر القرآن الكريم أصلها تحريفا للفطرة: إنها الصيغية الكنطية التي يترتب عليها القول بالداروينة مصدرا قائما في البدء وبالتاريخ سعيا للتخلص منه فيكون الخير طارئا والشر أصلا كما يتبين من كتابه:«الدين في حدود العقل بمجرده». وهي عينها الصيغة التي تنتهي إليها من منطلق الأساس الملتوسي: لذلك فهي تعتبر عندنا مآلا لانحراف المصدر بدلا من كونها مصدرا:« ينبغي للمرء أن يخرج من الحالة الطبيعية التي يتبع فيها كل إنسان هواه وأن يتحد مع جميع الآخرين (الذين لا يستطيع أن يتجنب الوقوع في التفاعل معهم) فيخضع لوازع قانوني خارجي عام يدخل بمقتضاه في حالة يكون فيها لكل أحد اعتراف بما له بتحديد قانوني وقسط كاف من السلطة أعني أنه ينبغي أن ينضم إلى وضعية مدنية في كل الأمور»[60].

لو كان الإنسان يبدأ من وضعية طبيعية أصلية فيتصرف كما يملي عليه هواه لاستحال أن تبدأ الحياة الاجتماعية أصلا فضلا عن أن تنمو فينتقل الناس إلى الحياة المدنية ليحققوا القيم الفاضلة. كما أنه لو كان سائرا إلى الشر في الغاية لامتنع أن يبقى خير بعد كل ما حصل في التاريخ. مجرد وجود الشر مشروط بتقدم الخير عليه بداية وغاية. ولذلك قال الله جل وعلا: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [التين:4-6] وحتى يقع الجمع بين التوجهين من الخير وإليه

فيكون البداية والغاية يأتي بعد الرد إلى أسفل سافلين الاستثناء من الخسر في «سورة العصر»: فتقدم السوي على المحرف بداية وغاية يقتضي تلازم التحريف الراد إلى أسفل سافلين مع التصويب المحقق للاستثناء منه هما السنة السوية في الحياة البشرية وليس العكس.

وإذن فالتحرر من التحريف يجعل الخير هو البداية ويجعله هو الغاية. وهذه النظرة تنطلق من اجتباء آدم وحواء وغفران الله لهما ما تقدم من ذنبهما وما تأخر لأنهما أتما كلمات ربهما تصويبا للتحريف القائل بالخطيئة الموروثة وما تؤول إليه من نظرة تشاؤمية تجعل مستقبل الإنسانية أكثر سوادا من هذا الماضي المزعوم بادئا بالخطيئة. ولذلك فهو مناف للمالتوسية والداروينية. وليس الخير مجرد مثال في الأذهان نسعى إليه فحسب بل هو مصدر حقيقي في الأعيان ننطلق منه لأن شروط وجود الخير متحققة فعلا كما في الآية الأولى من «النساء» التي بنينا عليها هذه المقدمة.

وطبعا فالنظرية التي يعرضها كنط هنا (وهي نظرية تأسست في القرنين السابع عشر والثامن عشر وتشبه نظرية المواضعة في اللغة من جعلها ما هو مشروط بها شرطا فيها)[61] لا تصح على بداية البشرية فحسب بل على مآلها إذا اعتقدت أن بدايتها كانت بهذه الصورة فتكون العلاقة التعاقدية ليست أمرا في طبيعة الإنسان بل هي خروج عن الطبيعة الإنسانية وهو خروج لا نفهم مصدره ما هو إذا كان ليس طبيعيا ولا يناقض قولنا: إن العلاقة التعاقدية من طبيعة الإنسان قولنا: إن القيم ليست ذاتية للأشياء بل هو يؤكدها إذ إن الأمر يتعلق بفعل التقويم وليس بالقيم فضلا عن كون القيم لو كانت ذاتية لصح ألا يكون الإنسان منطلقا منها بل واصل إليها بتدرج معرفته. وهذه النظرية التي تنطلق من اعتبار البداية شريرة والخير طارئًا تجعل الخير غير طبيعي بل هي تعتبره وضعيا بإطلاق دون أن تبين مصدر الطفرة الكيفية التي جعلته يطرأ. وأهم الأدلة القاطعة

على فساد هذه النظرية ما شابها من أخطاء سنكتفي بذكر أكثرها وضوحا نختم به الكلام على هذه القضية:

فأول الأخطاء: هو الكلام على العلاقات التأسيسية للحياة الجماعية على أنها علاقات بين الأفراد وهو أمر يعني أن هذه النظرية تغفل حقيقة تاريخية لا ينازع فيها عالم جدير بالاحترام. فالفرد المنفصل عن الجماعة لا يكون أصلا لبعض أجناس الجماعات الثانوية إلا بعد أن يكون حصيلة متأخرة للجماعات الأولية في العمران البشري. ومن ثم فهو لا يمكن أن يكون بداية تتأسس عليها نظرية الحقوق. إنما الحقوق في البدء كانت حقوق جماعات وليست حقوق أفراد. والجماعات الأصلية المتقدمة هي التي تضع الحقوق التي يمكن أن تصبح مؤسسة لجماعات ثانوية تأسيسها للفردية القانونية التي تختلف تماما عن الفردية العضوية[62].

وثاني الأخطاء: هو الكلام على عقد صريح وذي شكل محدد. والجميع يعلم بداهة أن العقد بين الناس موجود ما وجد الناس وهو يبدأ ضمنيا وغير محدد البنود بدقة شكلية لأن العقود هي بالأساس تفاهمات عرفية تحكمها التقاليد التي تتخلق بالتدريج وهي جزء من الأخلاق العامة كما هي الحال في الشعوب البدائية إلى الآن. ويصح هذا على جميع أفعال البشر بل وعلى فعل أداة التفاهم بينهم. فاللغة مشروطة بتعاقد عرفي يجعل التفاهم ممكنا دون أن توجد قوانين صريحة ولا محاكم تفصل بين المتحاورين. ثم تأتي بعد ذلك علوم اللسان لتكون لغة ما بعدية يمكن بفضلها فصل النزاعات الدلالية بين المستعملين لما تصبح اللغة وعاء لأمور معقدة قد تقتضي احتكاما لمن هم أعلم باللغة لكون النشاط اللساني صار أرقى. لكنه رغم رقيه يبقى مشروطا بالدرجة السابقة وليس شارطا لها ومن ثم فلا يمكن أن يكون متقدما عليها تقدم الشرط على المشروط.

وثالث **الأخطاء**: هو الظن بأن العقد إن صح وجوده فهو عقد ثنائي بين طرفين في حين أنه ينبغي أن يكون مخمس الأطراف كما بينا في تحليلنا السابق. فلا بد من الطرفين المتعاقدين والضامن للعقد والعلاقة بينه وبين المتعاقدين فضلا عن الطرفين المستبعدين من العقد الملازمين لكل تعاقد مشروط بالتنافس على موضوعه. لكن النظرية تضع الضامن مشروطا بما هو شرط فيه. فالجماعة هي الضامنة للعقد حتى في القانون الوضعي وليس العكس. والمعلوم أن كل طرف من أطراف العقد عندما يعقد مع الطرف الثاني يشهد الجماعة الضامنة ويستثني بذلك أطرافا أخرى وأقلها طرفان آخران: كما يتبين من مثال عقد البيع الذي يكون فيه الشاري هو صاحب آخر عرض أنجز لأن فيه تجاوزا لما تقدم عليه من العروض وكان يمكن ألا ينجز لو لم ييأس البائع من عروض بعده تتجاوزه.

فكما أن التعاقد البشري العادي يفترض ثلاثة أطراف حاضرة في العقد هي المتعاقدان والسلطة الضامنة لفاعلية العقد ولشرعيته ويفترض منافسين للمتعاقدين وهما ما يجعل التفاوض المعد للتعاقد محكوما بالخوف من فقدان الصفقة لوجود المتربصين بها فإن العقد الأول إن سلمنا بوجوده ينبغي أن يفترض سلطة حقيقية أو خيالية تعد الضامن وطرفين متعاقدين وطرفين مستثنين. وذلك في الحقيقة ما يجعل العقود الأولى هي الدين نفسه كما جاء في القرآن الكريم أعني العقد المستند إلى الإيمان بالثالث الضامن لما في كل عقد من مفاضلة تختار وتستثني لا يكفي فيها دوافع المتعاقدين بل لا بد لها من معايير يقبلان بها.

ولذلك يسمى الدين عندنا عقيدة: فهو عقد بين جماعة وإله يجعل التعامل التعاقدي فيما بين فئاتها وأفرادها أمرا ممكنا[63]. وقد أشار ابن خلدون إلى نوعي التعاقد عندما قابل بين السياسي العقلي والسياسي الديني خاتما المقابلة بترجيح الجمع بين العقدين في العمران السوي:

العقد السياسي العقلي بين الحاكم والمحكوم عند تصور الحكم مقصورا على المصالح الدنيوية الخالصة فيكون الضامن هو مراعاة المصالح الدنيوية بتوسط الضامن العقلي الذي يأمر بعدالة المبايعة بين طرفي العقد.

والعقد السياسي الديني بين الحاكم والمحكوم بتوسط الضامن الديني الذي يأمر بطاعة ولي الأمر من أجل المصلحتين الدنيوية والأخروية[64].

ورابع الأخطاء: هو الظن بأن الإنسان عاش وضعية تقبل الوصف بكونها وضعية خاضعة للقانون الطبيعي -أي الصراع على كل شيء أو ما يسميه كنط وضعية يتبع فيها الكل هواه[65]- بالمقابل مع الوضعية الاجتماعية أو السياسية ذات القوانين الوضعية وهذا أيضا مستحيل. فلا يمكن أن تكون لحظة وضعية الإنسان الطبيعية غير مطابقة لطبيعته فتكون خالية من القوانين الوضعية أو الخلقية أي لا يمكن أن يكون الإنسان قد كان كائنا غريزيا لا غير حتى لو تصورناه رضيعا لأن الرضيع نفسه سرعان ما يحول حركاته الغريزية إلى رموز إرادية كأن يبكي لينادي أمه بعد أن لاحظ أن البكاء يأتي بها. وهذه النظرية الكنطبة تقتضي أن يكون الإنسان قد كان غريزيا وأن بدايته ليست من طبيعته الحالية الخلقية التي أسست القانون والدولة فهل اللحظة الطبيعية لحظة لم يكن فيها الإنسان إنسانا أعني كان فيها حيوانا خالصا خاليا من الحس الخلقي الذي هو مضمون القوانين الوضعية ؟

وآخر الأخطاء: الذي هو أصل كل هذه الأخطاء و ضميرها البين هو افتراض الدين مجرد أفكار ومُثل في ذهن الإنسان لا يقابله شيء ذو وجود فعلي في العين: نظرية المثل والمسلمات الكنطية. فلا يمكن للفكرة الموجهة أن تكون أكثر فاعلية من الطبائع الموجودة. الفكرة الموجهة الدينية فطرة عندنا وهي مكتوبة في الكيان الإنساني وليست مجرد فكرة موجهة. فحتى لو سلمنا أن الإنسان يتناسى الشعور بالقيم الخلقية عندما يفعل فإنه لا يمكن ألا يذكرها عندما ينفعل فتكون

موجودة فيه على الأقل في الوضعية السلبية أعني أنها تجعله يرد الفعل. لكننا نتصور أن الإنسان لا ينساها حتى عندما يفعل وأنه يعلم أنه ظالم عندما يظلم.

لكن العلاقات في البداية ليست بين أفراد بل هي بين جماعات ولا تصبح بين الجماعات الوسطى إلا بعد تكون المؤسسات التي تقسم الجماعات إلى طبقات بحسب الأدوار ثم بعد ذلك إلى أسر ثم إلى أفراد بحسب الوظائف في الأدوار. الحقوق الأولى جماعية وليست فردية من ذلك مثلا حق القبيلة في مجالها الحيوي وهو حق تحدده قوة حمايتها له إن وجدت قبائل مجاورة[66]. فيكون القانون الدَّولي متقدما على القانون الوطني إن صح التعبير من حيث الصوغ الصريح أقصد:

فأولى النصوص القانونية الصريحة هي المعاهدات بين القبائل أو الجماعات حِلفا قبل الحروب أو صلحا بعدها.

ثم يأتي القانون الداخلي لتحقيق اللحمة ومنع الخيانة فيكون أول القوانين الداخلية قانون العقوبات وهي ثاني أشكال القانون بعد القانون الدولي.

ثم يأتي قانون الأحوال الشخصية لينظم العلاقة بين الجنسين وخاصة العلاقة بين القبائل في تبادل النساء والملكية. وهذا هو المحور الأساسي في كل الشرائع.

ثم القانون المدني بكل أصناف العقود والالتزامات التي تنظم جميع أوجه العلاقات بين المواطنين و أهمها علاقات الرزق.

ثم «القانون الدولي-الداخلي» الجامع لكل هذه القوانين في الغاية بمعنى الوقاية من الحروب بعد أن تزول المقابلة بين الداخل والخارج وتتحد الإنسانية وحدة تجمع بين الخلقي والطبيعي.

وبذلك يكون القانون الكوني بداية التاريخ الإنساني وغايته رغم اختلاف المقياسين واختلاف الصيغتين. فالبداية كانت بين القبائل المتجاور في شكل أعراف

والغاية تشمل المعمورة كلها في شكل معاهدات. لكن ذلك كله يأتي إثر تكون الجماعة والدولة الضمنية قبل الدولة الشكلية ذات النصوص القانونية. فتكون الجماعة والدولة الضمنية أو سلطة العرف والأخلاق العامة متقدمة الوجود على التعاقد الصريح وعلى الدولة الشكلية وأعني بالدولة بالأساس القوة الحامية للجماعة قبل أن تصبح القوة الحامية للأفراد بعضهم من البعض لأن الوَزْعَ الذي من هذا النوع غالبا ما يكون بالتقاليد وبالسلطة المعنوية لشيوخ القبائل والسلطة الدينية عامة ولن تتكون قوة قانونية للدولة في الداخل إلا لحماية الجماعات بعضها من البعض أو لحماية الأفراد ممن بيدهم القوة العامة التي للدولة نفسها.



المسألتان الثالثة والرابعة :
الدولة والميثاق
ركنا الدولة القرآنية: مقومات الدولة وتشريع التشريع

المسألة الثالثة :
مقومات الدولة الراعية للحصانة الروحية والمادية وقيمها

لا أحد يشك في أن أغلب المسلمين قد ضاقوا ذرعا بمعارك نخبها الزائفة معاركها التي أغرقت بها الأصوليتان العلمانية والدينية فكرهم فحالت دونهم والفراغ للإبداع الفعلي والرمزي بدل جبرهم على الاختيار بين الاتباع للماضي الأجنبي (ما يسمى حداثة: لا أحد غير بعض المتخلفين من النخب العربية يعتبرها مستقبل الإنسانية) أو الماضي الأهلي (ما يسمى أصالة: لا أحد غير المتخلفين من النخب العربية يعتبرها مستقبل المسلمين).

ومن هذه المعارك الزائفة معركة تتردد كثيرا حول العلاقة بين الديني والسياسي أو بين الدين والدولة في الإسلام. والمعلوم أن التلازم بينهما لا يمكن تصور الإسلام من دونه لأنه نشأ بنشأتها بل ومن أجل تحقيقها لاعتباره إياها شرط تحقق الرسالة الاستخلافية وعين أداء الأمانة النظرية بالاجتهاد والعملية بالجهاد: **إنها معركة الدولة الإسلامية شرط كل اجتهاد وجهاد للفرد والجماعة.** وتدور هذه المعركة بين نخب يبين علاجها لها أنها دون الشروط الدنيا للجواب المقنع سواء اختارت هذه النخب النفي أو الإثبات.

فلو كان الإسلام دينا مر عليه حين من الزمن في البداية لم يكن فيه ذا دولة أو نشأ تحت استعمار أجنبي مثل المسيحية لكان نفي التلازم بين دين الإسلام ودولته نفيا وجيها ومفهوما. لكن لو كانت دولة الإسلام التي تقتضيها قيمه هي ما حصل في التاريخ مقصورا عليه لكان إثبات دولة الإسلام بالتاريخ وجيها ومفهوما. أما أن يكون الإسلام قد كان من البداية ذا دولة في التاريخ الفعلي دون أن تكون ما يرضى عنه ضمير المسلمين ولا يزال ذا دولة في ضمائر معتنقيه دون أن تتحقق في التاريخ الفعلي فإن السؤال يصبح عديم المعنى ومثله الجوابان أو هي على الأقل تصبح جميعا موضع تساؤل. ولن نتكلم مع أصحاب الجواب المثبت للتلازم بين الدين والدولة في الإسلام لأن الخلاف معهم عرضي وجزئي بل سنقصر انطلاقنا في هذه المسألة على مناقشة أصحاب الجواب النافي لأنهم هم الذين يريدون طي صفحة الإسلام من الأساس بنفي أصل التعين التاريخي لحصانته الروحية.

ذلك أن محاولي الجواب بالنفي لا يستهدفون الحقيقة الأولى التي هي حقيقة فعلية في تاريخ المسلمين (وجود الدولة الإسلامية في التاريخ) إلا بسبب استهدافهم الحقيقة الثانية التي هي حقيقة في ضمائر المؤمنين بالإسلام (مثال الدولة الإسلامية في ضمير كل مسلم). لذلك فالمشكل كله مع العلمانيين بات متعلقا بتأويل تاريخ المسلمين ونصهم المقدس إما لفرض الفهم المسيحي للعلاقة بين الديني والسياسي عليه أو للحرب على ضمائر المسلمين خلال سعيهم لاستئناف دورهم في التاريخ الكوني أو لهما معا سعيا لشطب شرط الإمكان الأنطولوجي لهذا الاستئناف من مخيال الأمة فضلا عن تاريخها. والعلة الحقيقية لهذا الموقف بفرعيه هو الخوف الدفين من هذا الاستئناف الذي سيحرر خمس الإنسانية بداية وربما كلها غاية بفضل الثورة القرآنية. وهذا الشرط الأنطولوجي هو: أن يتحقق ما في ضمائر المسلمين في الواقع الفعلي فيعودون كما كانوا أمة ذات كيان

تاريخي فعلي لهم دولة تحمي كيانهم المادي وقيامهم الرمزي و تسعى لتحقيق قيم الرسالة بأدواتها المناسبة.

وكل قارئ نزيه يعلم أن سؤال: هل للإسلام دولة (في التصور المثالي وفي التطبيق الفعلي: جزأي محاولتنا أعني الاستراتيجية والسياسة) يضمر أمرا يزعم العلماني أنه يريد تخليص الإنسانية منه وهو ليس مشروطا في جواب المثبتين لوجود الدولة من الأصوليين مهما كانوا متشددين لكنه مشروط في جواب نفاتها من العلمانيين مهما كانوا ليبراليين: إذا كان للإسلام دولة فينبغي أن تكون ثيوقراطية هكذا يتصور العلماني للجهل التام بمفهوم الدولة الإسلامية. لكن جواب المثبتين هو: بلى إن للإسلام دولة لكنها ليست ثيوقراطية كما يضمر من يذهب إلى النفي ظنا منه أن إثباتها يقتضي ثقرطة الدولة. والجميع يعلم -عدا العلمانيين ممن لا يقرؤون ويكتفون بقيس التجربة الإسلامية على التجربة المسيحية التي يظنونها كونية فلا يتصورون إمكانية لتجربة مخالفة لها- أن الدولة الثيوقراطية أمر يستثنيه الإسلام بمقتضى عقيدته لمجرد نفيه مؤسسة السلطة الروحية فوق الجماعة المؤمنة[67].

أليس الجميع يعلم أن الصدام بين القول بالدولة الثيوقراطية والقول بالدولة المدنية كان ولا يزال جوهر الحرب الأهلية الإسلامية التي بدأت منذ ما يسمى بالفتنة الكبرى وأنه إذن صدام قد حسم نظريا وعمليا قبل المعركة الزائفة الحالية لأنه لا علاقة له بالمعركة بين الأصوليين والعلمانيين. والكل يعلم نتيجة الحرب الأهلية الإسلامية لحسم هذه القضية ما هي. فأغلبية المسلمين أو السنة اختارت مبدئيا رفض الدولة الثيوقراطية ومالت إلى الدولة المدنية دون أن تنفي تعالي أخلاق التشريع أخلاقه التي جعلتها عائدة إلى الشريعة بفرعيها (القرآن والسنة النبوية) وأناطت وظيفة التشريع العيني بإجماع المسلمين ومنه فهم التشريع المنزل وأمر العمل به إيجابا وسلبا (أي إن سلطة الأمة الشرعية لا الغاصبة يمكن أن تجمع

على رفع العمل بالأحكام الشرعية لعلل ظرفية دون نفي الإيمان المبدئي به كما فعل الفاروق برضا الجماعة).

إن ما يفهمنا الإشكال كله فيعين مصدره هو معركة الخلافة في الربع الأول من القرن الماضي. ففيها نجد العلل التي جعلت البعض يتصور قراءة بعض الصحف الغربية كافية للكلام في القانون الدستوري كلاما لا يؤيده التاريخ ولا النص الإسلاميان. وطبعا فبعض من نفى وجود دولة في الإسلام لم يكونوا بحاجة إلى القانون الدستوري ولا إلى التاريخ ولا هم يحزنون حتى وإن زينوا كلامهم بالنصوص من القرآن والسنة لأنهم بخلاف المتقحمين الحاليين كانوا على الأقل على بينة من الثقافة الأصلية وهو ما يؤيد فرضية سوء النية وعدم سلامة القصد. إنما هم كانوا مدفوعين إلى نفي الدولة في الإسلام بدافعين بينين لكل ذي بصيرة:

فأما الدافع الأول فهو مباشر ونفعي[68]: إنه التبرير الشرعي للقضاء الفعلي على الخلافة ومن ثم تأسيس الانفصال القطري والتقرب من العائلة المالكة في مصر العائلة التي كانت تحتاج إلى ما يشرع لها الانفصال الذي كان حاصلا في الواقع.

وأما الدافع الثاني فهو غير مباشر ودليل على سوء فهم الحداثة[69]: إنه تصورها رهينة الفصل بين الدين والدولة بالشكل المعروف عندئذ عند النخبة المصرية التي تأثرت بالثورة والعلمانية الفرنسيتين ومن ثم فهي قد تمسحت من حيث لا تعلم فصار لقيصر الحق في مقاسمة الله فيعود الإنسان إلى فصام الطغيانين: طغيان فرعون وطغيان هامان!

ليس يمكن لامرئ يحترم نفسه والقراء أن يطرح أي سؤال فضلا عن سؤال من هذا الحجم معتبرا عناصره أمرا مفروغا منه وغنيا عن التحليل والتدقيق. ولا بد إذن من تحديد هذه العناصر. فالذهاب إلى القرآن والسنة للجواب عن أسئلة

مضمرة لا علاقة لها بهذه المسألة، رغم أن السائل يتصورها مدلوله فيه الكثير من السذاجة لأن الاستغفال إذا سلمنا بوجوده لا يكون بهذا الغباء[70]. ولنذهب إلى بيت القصيد في هذه المسألة بوجهيها التاريخي والمبدئي لنطرح السؤالين اللذين ينبغي أن نتدبرهما في الرد على هذه السخافات حتى وإن بدأت مع شيوخ أزهريين:

السؤال الأول: هل كان علماء الإسلام خلال أربعة عشر قرنا بهذه الدرجة من البلادة بحيث قبلوا بمؤسسات الدولة التي أصلوها في الإسلام بسبب الجهل والعدوان على الدين الذي كان عليهم أن يجدوا فيه المسيحية (فصل الدين عن الدولة) لا الإسلام الذي يرفض هذا الفصل بالجوهر لعدم وجود الأمرين اللذين يراد الفصل بينهما بسبب اقتصار الإسلام على التمثيل المباشر في الشأنين الروحي والزماني اللذين هما فرض عين كما يعلم الجميع ؟

السؤال الثاني: هل صحيح أن النصين المرجعيين يخلوان من نصوص واضحة تحدد أركان الدولة التي تكون وظائفها الدينية والدنيوية فرض عين بسلطها الثلاث التقليدية وبسلطتيها الخاصتين بالدولة الإسلامية التي لم يرها فقهاء آخر الزمان ممن لم يدرسوا لا الفقه ولا القانون ولا اللغة العربية ولا العلوم الدينية إلخ.. ويسعون إلى تجفيف المنابع لزرع العلمانية التي جهلهم بها لا يقل فداحة عن جهلهم بالإسلام.

• سؤال المرجعية التاريخية :

وهو سؤال يسير علاجه لأن أي متطفل على الفكر مهما ادعى من العلم والفهم لا يمكن له أن يزعم الدراية بالمؤسسات السياسية والدينية الإسلامية أكثر من الغزالي وابن خلدون فهي مسألة تاريخية وهما كانا من صناعه فضلا عن كونهما من منظريه. فكلاهما يؤكد في جل مؤلفاته الأمرين التاليين:

الأول أن الإسلام غير قابل للتصور من دون دولة تامة الشروط بل وأن الدولة ما كانت لتكون ضرورية عقلا لولا إيجابها الديني لأن الناس يمكن عقلا أن يعيشوا فوضى أو أن يكونوا مسالمين فلا يحتاجون للدولة. وهذا الجواب يرد به كلا المفكرين على مذهبين:

فلسفي يدعي أن العقل يوجب وجود الدولة

ومذهبي يدعي أن الدولة حق إلهي لآل البيت يستوجب الوصية للحاجة إلى الإمام المعصوم.

والثاني أن هذه الدولة ليست دينية رغم أن مبدأ تأسيسها وأخلاق تشريعها دينيان أو إن شئنا مقدسان. فهي دولة مدنية لأنها تخضع لإجماع الأمة وليست جزءا من العقيدة. لذلك فمتولو أمر الدولة ليسوا رجال دين ولا هم معصومين بل هم مجرد موكلين بأمر الجماعة بفضل تعاقد اسمه «البيعة» التي من شرطها أن تكون حرة واختيارية (طبعا هذا في الواجب، والواقع بخلافه كما هي الحال في كل الأنظمة بما في ذلك الديموقراطية التي يعلم الجميع أنها «الغارشية» في الواقع وديموقراطية في الواجب).

والغريب أن أصحاب هذه التصورات القاصرة يضيفون إلى هذه الحجة الواهية دليلين آخرين من التاريخ يثبتان عكس ما يسعون إليه:

الأول: هو حصول «الفتنة» التي تدل على عدم تحديد نظام الحكم ومن ثم على عدم حسم النصوص هذه الإشكالية.

والثاني: هو تعدد أشكال الخلافة في التاريخ الإسلامي من الراشدية إلى الملك العَضوض إلى الجاهلية في الغاية.

وسنبدأ بهذين الدليلين التاريخيين:

فالدليل الأول يثبت عكس ما يزعمه هؤلاء المتفلسفون المزعومون في الفقه الدستوري. ذلك أن الخلاف حول الشكل يثبت وجود الموضوع ولا ينفيه. فالمسلمون لم يختلفوا بعد وفاة الرسول على وجوب وجود الحكم والدولة بل على شكلها. وفهم هذا الفرق لا يتطلب علما ولا حتى ذكاء بل العقل السليم وحده كاف. والدليل الثاني يثبت العكس كذلك. فالتغير في نظام الحكم وشكله لا ينفي وجوده بل يثبت مراحل تاريخه وتحولاته حتى وإن كانت متنازلة من حيث القيمة الخُلقية.

والدليل الثاني يثبت وجود الدولة بصورة أكثر دلالة من الأول لأنه مشروط بوجود الموضوع في العين وليس في الذهن فحسب، مما قد يحوج الدليل الأول إلى بيان أنه كان في العين وليس في أذهان المسلمين فحسب. فلا يتطور شيء إذا كان معدوما. والاعتراض على الدليل الأول بأن المسلمين يمكن أن يختلفوا على شكل الحكم دون أن يكون موجودا اعتراض مقبول. لذلك فهو دليل محتاج إلى دعامة تاريخية. فالدولة كانت موجودة في حياة الرسول والخلاف كان على شكل مواصلتها لأن أحد ركنيها توقف بموته صلى الله عليه وسلم : الوحي.

لذلك اختارت غالبية المسلمين بعد ترو أن ختم الوحي والنبوة يعني أن الأمير في الدولة لم يعد بوسعه أن يدعي العصمة التي صارت لإجماع الأمة وليس للحاكم وأنه ينبغي أن تكون الدولة مدنية الإدارة حتى وإن ظلت دينية التشريع في المبادئ الأساسية لكل تشريع وخاصة في أخلاقه وأهدافه ذات القوة الثانية (أي الأهداف الأخروية وراء الأهداف الدنيوية). والمعلوم أن الأقلية اختارت حلا آخر هو نسبة العصمة لآل البيت وليس للأمة وهو ما يعني بنحو ما تواصل الوحي وتأسيس الدولة الثيوقراطية. فكان ذلك سبب الحرب الأهلية.

والأغلبية رفضت الدولة الثيوقراطية وفضلت الدولة المدنية لأنها حصرت قياس الحكم على الدين في الحاجة إلى المؤسسة الراعية دون أن تخلط بين طبيعتيهما فاعتبرت الحكم مثل الصلاة محتاجا إلى من يرأسه أو يؤمه باختيار المحكومين كما يقع اختيار إمام الصلاة من المصلين دون أن يكون له صفات يتجاوز بها غيره من الذين اختاروه للقيام بالوظيفة. فكان اختيارهم أبا بكر لإمامة الحكم تكريما له واستئناسا باختيار الرسول له لإمامة الصلاة. ليس الحكم كالصلاة بل أهلية الحاكم ومصدر شرعيته حاكما من جنس أهلية إمام الصلاة ومصدر شرعيته إماما. كلاهما يستمد شرعيته من اختيار الأمة له اختيارا أساسه الاعتراف بفضله في المجال الذي يتعلق به الاختيار. وكما لا تورث إمامة الصلاة فكذلك لا تورث إمامة الحكم أو رئاسته. وكما أن كل مأموم في الصلاة يمكن أن يكون إماما للصلاة إذا اختاره المصلون فإن كل محكوم يمكن أن يكون إماما للحكم إذا اختاره المحكومون.

وبذلك تواصلت الدولة من دون زعم وراثة الوحي والعصمة بل أصبح الحاكم مجرد راع للشرع بوجهيه الدنيوي والأخروي. وتلك هي الدولة التي حاربت وصالحت وعقدت معاهدات مواصلة لما بدأه الرسول. ولم يكن ذلك في العلاقات الداخلية فحسب بل كان في العلاقات الدولية كذلك سواء بالمراسلات السلمية أو باللجوء إلى الحبشة أو بالشروع في حرب التحرير ضد الاستعمار البيزنطي في شمال الجزيرة. وطبعا لا فائدة من إطالة الكلام في مثل هذه البديهيات الخاصة بمقومات ما يسمى دولة حتى بالمعنى الحديث لأن ذلك لو فعلته لكان تحقيرا حتى من أغبى المخلوقات.

• سؤال المرجعية النصية :

وهو السؤال الذي يركز عليه طالبو الدستور من القرآن والسنة ليثبتوا النفي عملا بمنهج المغالطة والأفخاخ التي ينصبونها للسذج من الرادين عليهم ببضاعة من جنس بضاعتهم المجزاة. فعندهم أن عدم وجود دستور وعدم تحديد مؤسسات الحكم وشكله في القرآن والسنة (القولية والفعلية) دليلان كافيان لنفي وجود الدولة في الإسلام. هكذا بكل بساطة. فلنأتِ الآن إلى النصوص دون إيرادها ولأن مضمون القرآن والسنة في متناول القارئ إذا كان ممن تربَّوا في وسط إسلامي فلا يحتاج إلى إحالات عينية.

فإذا كان المجادل يطلب نصوصا دستورية بالمعنى القانوني الحديث فلا فائدة من الكلام معه. لأن ذلك ليس من مهام النصوص المقدسة بل وحتى من مهام النصوص الفلسفية التأسيسية. فالفلسفة العملية حتى في الفكر الملحد تابعة للنظر ومن ثم فهي تأتي في المقام الثاني في نسبة المرحلة التطبيقية إلى المرحلة النظرية من كل فكر تأسيسي. لن تجد في نص ميتافيزيقي كلاما على شكل الدولة بل تجد ربما كلاما على الحاجة إلى النظام والأخلاق إلخ...وكيفيات الانتقال من النظر إلى العمل إما في مسائل فلسفة الحق أو في مسائل القانون الدستوري. لذلك فالنصوص التي ينبغي طلبها من المرجعية النصية لمن يريد أن يجيب عن هذا السؤال على ضربين كما هي حال القرآن الكريم والحديث نفسيهما:

نصوص تأسيسية للحكم والأخلاق في مجالات التنافس والصراع الممكن بين البشر (وهذا تجده في القرآن المكي والحديث القدسي) وهي تنتسب إلى العقيدة أكثر من انتسابها إلى الشريعة رغم ما لهذا التمييز من تقارب لأن الأمرين متلازمان.

ونصوص تطبيقية للحكم والأخلاق في المجالات نفسها (وهذا تجده في القرآن المدني والحديث العادي). ومن لم يجد ذلك إذا كان يفهم المقصود بالدولة فهو إما فاقد للبصر فضلا عن البصيرة أو سيء النية ولا يريد الجواب عن سؤاله.

وهذا السؤال عن الدولة لا ينبغي أن يذهب إلى النص المؤسِّس من كلمة جوفاء هي كلمة «دولة» بل عليه أن يبدأ فيحدد المقصود بالدولة من حيث الوظائف والأعضاء القائمة بها أعني المؤسسات؟ أليست وظائفها هي موضوع الحكم وأعضاؤها هي مؤسساته ودستورها هو تحديد الوظائف والأعضاء مع ضبط معايير عملها وكلها تعود إلى مؤسسات علاج القضايا التي يطرحها الوجود المشترك بين الناس ومعاييرها؟ وهذه المؤسسات ألا ينبغي أن تكون مؤسسات متعالية على الأسر الحاكمة وعلى أعيان الحكام وأن تدور حول مسائل لا يخلو منها عمران؟ هل يوجد أحد يشكك في أن القرآن الكريم قد حدد كل هذه الأمور بوضوح ليس له نظير أعني:

مسائل الرزق والتنافس عليه: وهو ما يناظر الاقتصاد في لغتنا الحديثة (انظر الباب الخامس من مقدمة ابن خلدون) ومسائل السلطان على الرزق: الحقوق والواجبات والعدوان عليها والفساد في الاقتصاد.

ومسائل الذوق والتنافس عليه: وهو ما يناظر الجنس والفنون وكل ما له علاقة بالعيش المشترك من حيث هو تآنس ومسائل السلطان على الذوق: الكرامة ومنزلة الناس وعلاقات الحب والزواجِ والأسرة وكل مسائل الذوق والفنون وبصورة عامة أحكام القِيمة الخُلقية والجمالية.

ومسائل السلطان في كل ذلك أعني الحاجة إلى الحكام في الخلافات حول هذه المسائل وفي توفير شروط العيش الآمن والوجود المشترك وهو بالضرورة ذو

وجهين معنوي ومادي لأن الأمن لا يمكن أن يوفره الجهاز المادي للدولة وحده من دون جملة من المعايير المقدسة المشتركة بين الأفراد من دونها يصبح العيش المشترك جحيما لفقدان اطمئنان الناس بعضها إلى بعض وسيطرة عدم الثقة والتوجس الدائمين.

تلك هي وظائف ما نسميه دولة بالمعنى القرآني للكلمة المعنى الذي هو أرقى حتى من معناها الحديث عند من يجهل فلسفة الحق فضلا عن القانون الدستوري. ولذلك فهي كيان مقدس يجمع بين الروحي وفاعليته الخلقية والمادي وفاعليته الطبيعية إذ من دون ذلك يصبح السياسي خاضعا لمنطق الذئاب والديني لمنطق المحتالين. والدولة من حيث هي نظام المؤسسات المجرد تعني بهذه المجالات من حيث السُّلط الثلاث بالمعنى التقليدي في الأنظمة الدستورية الحديثة أعني:

التشريع

التنفيذ

القضاء.

لكن ذلك لا معنى له من دون السلطتين اللتين بدأت المجتمعات الحديثة تدرك أهميتهما وهما من جوهر الدين الإسلامي أعني:

سلطة الرأي العام أو ما يسمى بسلطة الحِسْبَة المعبرة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي عن أخلاق الجماعة سواء كانت دينية أو غير دينية.

وسلطة النظام التربوي والثقافي الذي ينبغي أن يكون مستقلا عن الجهاز التنفيذي للدولة.

ولعل ما يسمى اليوم بالسلطة الرابعة قريب من الحالة الرابعة السالفة: سلطة الرأي العام في النظام الإسلامي بمعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا توفرت حرية الإعلام. كما أن ما يسمى بسلطة المثقفين قريب من سلطة العلماء

سالفة الذكر والنظام التربوي الإسلامي إذا كان أصحابه حقا نابعين من الثقافة الأهلية وليسوا وافدين إليها بزاد مستلب. وينبغي أن تكون سلطة النظام التربوي تابعة للرأي العام من حيث القيم العليا مع استقلال من جنس استقلال المعرفة المختصة على المعرفة العامية والمقابلة هي مقابلة فرض العين في سلطة الرأي العام وفرض الكفاية في سلطة التربية والثقافة.

وحاصل القول ومجمله أن المتكلمين في هذه المسألة من العلمانيين يتكلمون في الحداثة ويريدون التحديث من منظور وحداني المنظور أحيانا بوعي وتارة بغير وعي بمقتضياته وما يترتب عليه. وقد سبق أن نقلت إلى العربية تعريف هيدجر للحداثة التي يهيم بها الكثير من نخبنا ولا يرون ما جرته على الإنسانية من نكبات أقربها الحربان العالميتان والفاشيات الثلاث التي أدت إليها وذروتها الحالية في العولمة المتوحشة التي جعلت الجميع عبيدا بمن فيهم من يتصورون أنفسهم سادة العالم. وما يجدر التذكير به هو أنها في الجوهر سعي لتمسيح العالم بنظرية تأليه الإنسان وإخضاعه للفصام المرضي بين قيصر والله: **وباسم الأول يتم إخضاع حياته المادية لحيل «المافيا» السياسة وباسم الثاني يتم إخضاع حياته الروحية لحيل «المافيا» العلمانية التي تنافس «المافيا» الدينية على هذه السلطة.**

ليس الهدف هو إذن تحرير الإنسان من الطاغوتين بل هو مجرد صراع بين «المافيتين» الرمزيتين في خدمة قيصر أعني أخطبوط العصر الحديث: أجهزة الدولة الحديثة التي عمت العالم بآلتي الاستعباد المادي (الاقتصاد المعولم) والاستعباد الرمزي (الثقافة المعولمة). وهو أمر حدده القرآن الكريم كذلك بصورة صريحة لا لبس فيها كما حدد وظائف الدولة ومعايير عملها الخلقية والاقتصادية والعاطفية في الآية 136 من «الأنعام»: ﴿وَجَعَلُواْ لِلّهِ مِمِّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالأَنْعَامِ نَصِيباً فَقَالُواْ هَـذَا لِلّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَـذَا لِشُرَكَآئِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلاَ يَصِلُ إِلَى اللّهِ وَمَا كَانَ لِلّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَآئِهِمْ سَاء مَا يَحْكُمُونَ﴾.

وكما أسلفنا فإن نظريات الاستبداد عامة واستبداد إيديولوجيات الحداثة خاصة ترجع إلى الظن بأن فاعلية رموز الأشياء يمكن تجاوزها إلى العمل بمقتضى فاعليتها الشيئية في المستوى الرمزي من صورة العمران ومادته والعكس في المستوى الفعلي منهما. ويصح هذا الحكم في مجال النظر صحته على مجال العمل. فمثلما أن العقل الإنساني لا يدرك الأشياء ذاتها بل هو لا يتخطى رموزها سواء كانت مما اختاره من أعراضها للدلالة عليها أو مما تواضع عليه مع بني جنسه للإشارة إليها به فإن الإرادة الإنسانية لا تعمل بشيئية الأشياء ذاتها بل هي لا تتخطى رموزها سواء كانت مما اختارته من فعالياتها أو مما تواضعت عليه مع بني جنسه للتعامل معها. في كلتا الحالتين النظرية والعملية يفصل الإنسان عن الأشياء «حشية» من الرموز هي كل ما تراكم خلال التاريخ من معان تلتف بالأشياء فتكون سبيلنا إلى علمها أو إلى عملها.

لذلك حاولنا درس مؤسسات الدولة لبيان هذين الدورين الرمزي والفعلي في عمل الدولة في الأشياء وفي الناس وفي ذاتها. وقد وجدنا أن أفضل مدخل لهذه الإشكالية في المفتاح الخلدوني الذي يتمثل في تقسيم البنية المؤسسية للعمران إلى ما يطلق عليه اسم صورة العمران وهو عنده الحكم والسياسة وما يسميه مادة العمران وهو ما يسميه الرزق والاقتصاد. وهو في الحالتين يبدو قد ركز على دور الفعل وأهمل دور الرمز من الصورة والمادة على حد سواء رغم أنه قد خصص لهما حيزا كبيرا من عمله. فأما البعد الرمزي من الصورة فهو دون شك التربية وقد اعتنى به ابن خلدون أيما عناية. وأما البعد الرمزي من المادة فهو دون شك الثقافة وهو لم يكن أقل الموضوعات حضورا في المقدمة. لكن هذين الوجهين ظلا وكأنهما غير محددي الطبيعة والدور لأن ابن خلدون لم يعر كبير اهتمام لدور الرمز الإيجابي ربما بسبب حربه على دوره السلبي.

وهذه المسألة بمستويي دورها في النظر والعمل هي التي يمكن أن نعتبرها جوهر الأدوات الاستراتيجية القرآنية. ذلك أن هذه الاستراتيجية لا تنفي أهمية البعد الفعلي أو المادي من المحددات في الصورة والمادة أعني دور الشوكة أو القوة في الصورة ودور الرزق أو الاقتصاد في المادة. ويمكن القول: إن الماركسية لم تأت بجديد عند الكلام على أهمية هذين الأمرين لأن التنافس على إرث الأرض والرزق يمثل في الدين الإسلامي أحد العوامل الرئيسية لتفسير تاريخ البشرية. لكن الجديد هو نفي دور الرمز في الصورة والمادة واعتباره مجرد رداء إيديولوجي يخفي الحقيقة ويعطي الإنسان أوهاما ولا يعبر عن مقوم حقيقي مثله مثل الفعل والرزق. نفي الفكر الماركسي البعد الرمزي أو الوعي واعتباره إيديولوجيا وزعم العودة إلى المحدد الحقيقي أي الحياة لمعرفة فاعلية الأشياء بدل الرضا بما يغني عنها ويؤدي إلى القعود التاريخي هو الذي هو أسَّسَ للاستبداد باسم الحق.

وبلغة بسيطة فإن هذا الزعم يعتبر المؤسسات القانونية والسياسية والدولة بصورة عامة وكذلك الأنساق الفكرية سواء كانت دينية أو فلسفية ليست إلا حجبا تخفي الفواعل الحقيقية تحول دوننا وفهم مكونات الجهاز السياسي ومن ثم تعطينا تشريحا زائفا للمقومات المؤسسية لكيان الدولة. الرمز ليس حاجبا بل هو أحد أعضاء الدولة ومن ثم فله فاعلية موجبة ولا يقتصر على الفاعلية السالبة والمرضية التي من جنس الإيديولوجيا للجماعة والهذيان للمريض النفسي. الخطأ الذي يصححه الدين هو بيان أهمية الرمز والقيم في فاعليتها وبيان أن الدولة حقيقة وليست مجرد غطاء إيديولوجي للطبقات وهي لا يمكن أن تزول لأن وظيفتها جوهرية للعمران حيث تتحقق الفاعلية فينبغي أن نتحرر منه وأن نستعيض عنه بفاعلية الأشياء ذاتها: **فالاقتصاد لا فاعلية له إلا بالمعاني الثقافية وحكم القوة لا معنى له إلا بالمعاني التربوية**. وبذلك نكتشف مكونات الدولة

الراعية للحصانة الروحية والمادية للجماعة الجزئية وللإنسانية. وبذلك تكون الأعضاء التي تحقق وظائف الدولة في صلتها بالمعادلات التي حددناها في الجزء الثاني على النحو التالي في مستوى الأمة وفي مستوى الإنسانية والفرق الوحيد بين المستويين هو في الحدين لأن ما هو حد أقصى في دولة الأمة يصبح حدا أدنى في الإنسانية وتكون الإنسانية هي الحد الأقصى:

المؤسسة التربوية: وموضوعها الأساسي المعادلة الحيوية والرمزية المباشرة بتقديم الحيوي منها: حدها الأدنى الأسرة وحدها الأعلى الأمة وهي تعمل في المؤسسات الأخرى لتصل بين الحدين الأدنى والأعلى.

المؤسسة الروحية: وموضوعها الأساسي المعادلة الحيوية الرمزية المباشرة بتقديم الرمزي منها: حدها الأدنى المسجد وحدها الأعلى الأمة وهي تعمل في المؤسسات الأخرى لتصل بين الحدين الأدنى والأقصى.

المؤسسة الاقتصادية: وموضوعها الأساسي المعادلة الحيوية الرمزية اللامباشرة بتقديم الحيوي منها: حدها الأدنى المنشأة وحدها الأعلى الأمة وهي تعمل في المؤسسات الأخرى لتصل بين الحدين الأدنى والأقصى.

المؤسسة التعليمية: وموضوعها الأساسي المعادلة الحيوية الرمزية اللامباشرة بتقديم الرمزي منها: حدها الأدنى المدرسة وحدها الأعلى الأمة وهي تعمل في المؤسسات الأخرى لتصل بين الحدين الأدنى والأقصى.

المؤسسة السياسية: وموضوعها الأساسي المعادلة الجامعة و هي التي تجعل الجماعة كائنا واحدا هو «الدولة الأمة أو الاستخلاف المتعين في التاريخ الفعلي»[71] رغم تعينه في كل واحدة من المؤسسات السابقة بما تتميز به وهو مع ذلك كل الكائنات و المؤسسات الأخرى. وقد سبق فأطلقنا عليه اسم المجال المغناطيسي المؤلف من كل الفواعل القيمية من حيث هي سوائل متمازجة: حدها الأدنى الأمة وحدها الأعلى الإنسانية وهما يتطابقان إذا نبعت الدولة من قيم الأسرة

والمسجد والمنشأة والمدرسة بمعناها القرآني وعبرت عنها حقا فلا تكون طاغوتا مفروضا على الجماعة بل هي حصيلة إرادتها المتروية في تنظيم شؤونها الأسرية والمعبدية والرزقية والمعنوية.

وبفضل هذه المؤسسات يتفاعل التاريخ الخلقي والتاريخ الطبيعي في الاتجاهين فتتعين الأمة والإنسانية في التاريخ الفعلي تعينا يستمد معانيه من المرجعية التي وصفنا وذلك هو معنى دور الرمز في حياة الأمم والإنسانية مباشرة وبصورة غير واعية في الجمهور وبصورة غير مباشرة وواعية بتوسط النخب القيادية في الفعل المباشر وفي الفعل غير المباشر من أصناف القيم[72]. وقد وضع الإسلام آليتين تحرران البشر من استبداد المؤسسات النخبوية جميعا آليتين تتمثلان في اعتبار الاجتهاد والجهاد فرض عين على كل المسلمين. ولهاتين الآلتين وظيفتان وقائية وعلاجية في مجالي الاستبداد الممكنين أي في مجال الرزق والسلطان عليه أو به وفي مجال الذوق والسلطان عليه أو به:

فأما الآلية الوقائية فهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين على كل مسلم ومن ثم فهي المراقبة الجماعية الدائمة ويشبه ما تمثله اليوم وظيفة الرأي العام و الإعلام بشرط أن يكون حرا وأن لا يتحول إلى أدوات ابتزاز بيد اللوبيات النخبوية.

وأما الآلية العلاجية فهي تشريع التشريع أو الشريعة من حيث هي أمر بالمعروف ونهي عن المنكر من درجة ثانية لأن دورها ليس السلوك العادي – وهو تشريع غير واع – بل التشريع الواعي أعني سلوك السلط بالمعنى المدني للكلمة.

وتقبل وظيفة هذه الشبكات الوقائية والعلاجية لحوائل عمل اللواحم والقيم التحديد الدقيق لما بينها وبين العلاقة الاستراتيجية القرآنية بالسياسة المحمدية من تواز هو عينه مقومات المرجعية الإسلامية. فهذه العلاقة بينة لكل ذي بصيرة رغم الغفلة عن ملاحظة هذا التوازي. ولو لم يغفل المسلمون عنه

ليسر ذلك عليهم شروط الازدهار الدائم الذي هو شرط قيام الأمة بأعباء الرسالة لتشهد على العالمين ومن ثم لتمكنت الأمة من التغلب على ما أدى إلى انفراط عقدها أعني ما تكون من حوائل دون عمل اللواحم ومن ثم من فقدان الأمة وحدتها التي هي شرط قوتها التي هي الشرط الضروري والكافي لأداء الوظيفة الكونية[73]. ذلك أن كل العوائق لأداء الوظيفة في المستويين الملي والكوني مصدرها معلوم وتعود إلى المسائل التالية:

كيف نحرر المسألة الاقتصادية والمسألة الثقافية من تأثير التاريخ الطبيعي دون أن نفسد فعالية الوازع الاقتصادي والوازع الثقافي للإبداع الأول للأرزاق والثروات والثاني للأذواق والثورات ؟

وكيف يدرك الناس أن علاقة الاقتصاد بالسياسة تجعل التلاقي في المستوى الفعلي من حياة العمران بين القانون الطبيعي و القانون الخلقي علاقة لا تحسم بأي منهما بل لا بد من حكم من خارجهما؟

وكيف يدرك الناس أن علاقة الثقافة بالتربية تجعل التلاقي في المستوى الرمزي من حياة العمران بين القانون الطبيعي و القانون الخلقي علاقة لا تحسم بأي منهما بل لا بد من حكم من خارجهما؟

ذلك أنه ما لم يحصل التوازن بين وظيفتي الحكم والتربية في الدولة تفقد صورة العمران القدرة على أداء دورها. فالحكم هو بالأساس مؤسسة وظيفتها تنظيم الرزق والسلطان عليه وعلى نظام إنتاجه وحفظه وتبادله واستهلاكه وشروط ذلك كله شروطه الأمنية والتواصلية بمعنى الاتصالات والمواصلات. والتربية هي بالأساس مؤسسة وظيفتها تنظيم الذوق والسلطان عليه وعلى نظام إنتاجه وحفظه وتبادله واستهلاكه وشروط ذلك كله شروطه الأمنية والتواصلية بمعنى الاتصالات والمواصلات. فإذا أخضعنا السياسة للاقتصاد والتربية للثقافة لن يبقى للقانون الخلقي فاعلية. لأن والاقتصاد والثقافة يصبحان خاضعين للقانون الطبيعي المادي والرمزي[74].

ولا يمكن أن تكون الآلية الديموقراطية التي تخضع لقانون الصدفة الانتخابية في السياسة الحل لأنها تستتبع التربية ثم تصبح كل الوظائف تابعة لقانون الاقتصاد الذي يسيطر على كل شيء فتتبعه الثقافة. وذلك هو مدلول الرد إلى أسفل سافلين أعني سلطان القانون الطبيعي. فالصدفة الانتخابية في السياسة وفي التربية من جنس لعبة الحظ التي تحكمها الثروة فتوجهها الوجهة التي يختارها أصحاب الثروة الرزقية والرمزية (أزمة الديموقراطية) ولن يمكن اللجوء المهرب الأفلاطوني من العلاج لأنه متناف مع ما لأجله استخلف الإنسان[75].

المسألة الرابعة :
تشريع التشريع وفيها قضيتان :
قضية المعايير وقضية القواعد

ليس التشريع الديني مقصورا على المحددات التي تنتسب إلى الشاهد من وجود الإنسان بل هو تشريع وجهه التعبدي هو ما يتضمنه من صلة الشهادة بالغيب المحجوب[76]. لذلك فهو ليس تشريعا مباشرا للأفعال الإنسانية بل هو تشريع للتشريع من حيث تحديده لمقومات كل تشريع ولأخلاقه مع الفضائل العقلية والخلقية التي ينبغي أن يتصف بها المشرع الإنساني من حيث هو محاك لمثال المشرع أعني النخبة ذات الوجود الرمزي الخالص لكونها تفترض بوجودها العيني مطابقة للمثال. وهذه هي نخبة أصل الحصانة التي يمثلها الرسل في الأديان المنزلة والأبطال في الأساطير. وهي من ثم مادة المسألة الأصلية في الحصانة وبها نختم الجزء الثالث من المحاولة.

أما المسألة الحالية فتقتصر على درس المحددات التي تجعل تشريع التشريع ممثلا لمعايير تطبيق الاستراتيجية وقواعدها لأن كل استراتيجية لعمل يتحقق في التاريخ تقتضي بالضرورة درجة من التشريع ذي القوة الثانية لا يحدد التشريعات المباشرة للأفعال بل يشرع للتشريعات المباشرة للأفعال فيكون من ثم منظومة من المعايير والقواعد المتعالية على التاريخ والتي لا بد منها في كل تشريع لا يمكن أن يكون إلا تاريخيا[77]. وهذه القواعد وضعها القرآن الكريم وألزم بها المبلغ في سياسته أمور الأمة ومن بعده الأمة عندما تصبح مشرعة من حيث هي مستخلفة بالاعتماد على علم الآفاق والأنفس وبهدي من القرآن الكريم وسنة الرسول نظرا إلى أن مشكل العمل الإنساني يعود كله إلى علاقة المتناهي باللامتناهي ومن ثم

إلى مدى علمه بهذه العلاقة وهو معنى الاستجابة للرب الذي اعتبرناه الأصل فهو يكون سويا إذا لم ينس أنه متناه ويعمل بالاستناد إلى علم محدود وهو يكون غير سوي إذا لم ينتبه إلى ما يتهدده من غفلة عن هذا المحدد الوجودي فيتصور نفسه وكأنه ذو علم لا محدود ويعمل غير مبال بآثار عمله المجهولة.

القضية الأولى: معايير تشريع التشريع

معيار أول مستمد من طبيعة التشريع العقدي: ومضمونه يقاس بما تقاس به فرضيات العقل النظري أعني بالثمرة الحاصلة من التجربة التاريخية وأثرها على سلامة الإنسان العقلية والروحية وشروط الوجود الجمعي العقدية فالتجربة التي تقاس بها دعاوى الدين هي التاريخ الإنساني كله وليس تجربة بعينها لأن الأمر يتعلق بأثر الآماد البعيدة التي لا يصل إليها التوقع العقلي المباشر لا بأثر التجارب ذات المدد القصيرة. مثال ذلك: هل كان الإنسان يتوقع ما سيؤدي إليه الجنون الصناعي من تلويث قاتل للمحيط الطبيعي نفسه فضلا عن كيان الإنسان العضوي ؟ وهل يعلم الإنسان الآن ما سيكون مآل التجارب في مجال الهندسة الحيوية سواء طبقت على النبات أو الحيوان أو الإنسان ؟

معيار ثان مستمد من طبيعة التشريع الخلقي: مضمونه يقاس بما تقاس به فرضيات العقل العملي أعني بالثمرة الحاصلة من التجربة التاريخية وأثرها سلامة الإنسان الوجدانية والروحية وشروط الوجود الجمعي الخلقية. مثال ذلك: هل كان الإنسان يتوقع ما سيؤدي إليه الجنون الثقافي من تلويث قاتل للمحيط الثقافي فضلا عن كيان الإنسان النفسي ؟ وهل يعلم الإنسان ما سيكون مآل التجارب في مجال الهندسة النفسية سواء طبقت على طبقات الشعب الدنيا في البلاد المتقدمة أم على شعوب المعمورة الأخرى؟

معيار ثالث مستمد من طبيعة التبليغ الأمين: فأمانة التبليغ في العلم بالحروز الحائلة دون ما ورد في البندين السابقين ومراعاة العلم بنفس المخاطب ومستويات نضوجه. ومنه تحدد معايير تقويم النخب النظرية أو التعليم من حيث هو تواص بالحق.

معيار رابع مستمد من طبيعة التربية النبوية وصلتها بظرف التربية: وفق المنهج والمناسبة مع الغاية السياسية بمعنى المناسبة مع ما تقتضيه الحروز من الواردة في البنود الثلاثة السابقة ومنه تحدد معايير تقويم النخب العملية أو التربية من حيث هي تواص بالصبر.

معيار أخير مستمد من العمل على علم بمجالات العمل الخمسة: أعني التشريع بمعناه العام وهو يتجاوز المعنى الوضعي للتشريع لأنه يشمل أصناف القيم الخمسة ولا يقتصر على التشريعي القانوني[78]: مادة العمران أو الذوق والرزق وصورة العمران أو سلطان الذوق وسلطان الرزق ومبدأ وحدة العمران أو سلطان المتعاليات (إحياء مبدأ تعالي الروحي على المادي الذي اغتيل). فهذه المتعاليات تحول دون عبادة الدنيا و دون الحط من شأنها ولا يكون الحرز إلا في جعل سلطان الوجود ممثلا ب 1 (=بعده النظري) و2 (=بعده العملي) أي ما اعتبره القرآن شرطي الاستثناء من الخسر في سورة العصر أعني التواصي بالحق (إحياء العلم الذي اغتيل) والتواصي بالصبر (إحياء العدل الذي اغتيل).

لكن محاولات الفكر الإسلامي لفهم العلاقة بين القرآن من حيث هو استراتيجية بناء الأمة (مرحلة إعدادية لأداء دوره الذي تشترطه مهمة الشهادة على العالمين أعني محاولة تعميم قيم القرآن) والسياسة المحمدية من حيث هي تطبيق لهذه الاستراتيجية تجاهلت فلسفته النظرية وصلتها بالذوق وسلطانه وفلسفته العملية وصلتها بالرزق وسلطانه وأصل ذلك كله أعني صلة ما بعد التاريخ

بالتاريخ أو الآخرة بالدنيا. كما تجاهلت معاني هذه الاغتيالات (اغتيال ثلاثة من الخلفاء الراشدين) التي لم تكن أحداثا تاريخية فحسب بل كانت إشارات ربانية لما سيكون عليه تاريخ الأمة الروحي والزماني كما بينا.

لم تعد فلسفة القرآن الجوهرية في طبيعة العلاقة بين الروحي والزماني وجوديا أو الديني والسياسي تاريخيا من حيث هي فلسفة رمزها هو الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها هي الفلسفة التي تسير بمقتضاها مؤسسات الأمة وأفعالها وما ما أشرنا إليه بالرموز الثلاثة التي مثلها اغتيال الخلفاء الراشدين الثلاثة الأخيرين ومعهما العدل والعلم وتعالي الغايات الدينية على الأدوات السياسية. ولا بد إذن من إعادة النظر في تأسيس الفكر الإسلامي في ضوء هذه الفلسفة التي تنبع منها هذه المبادئ وخاصة منها الفقه وأصوله[79] لكونهما بُنيا على أساس غير متين لعلتين:

علة عملية جعلت المسلمين يعاملون أحكام القرآن وكأنها قانون وضعي مع إلغاء أهم خصائص القانون الوضعي أعني التاريخية التي تؤدي إلى ضرورة تجاوزه لو صح أنه يتصف بما ظنوه متصفا من صفات القانون الوضعي (أعني أن التالي منه يلغي السابق والخاص ينسخ العام وأن لأسباب النزول أثرا في الحكم) هي الحاجة الأكيدة لبناء الدولة في البدايات مع غياب ثقافة حقوقية واضحة.

لكن القرآن بدعوييه يلغي كل إمكانية لحصر دلالة أحكامه في معانيها المعينة والاقتصار على العموم اللساني فهو بهذا يصبح تاريخيا بمعنيين بمعنى تاريخية موضوعاته أو الأحداث التي انطبق عليها وبمعنى تاريخية دلالات اللسان العربي. وإذن فكونه كونيا ومتعاليا على التاريخ يقتضي ألا تكون دلالته مضمونية وألا يكون عمومه لسانيا بل عموم التصورات التي تفاد بالتعبير اللساني على أحداث لا يعنيه منها كونها تلك الأعيان بل كونها أمثلة من المثل المجردة التي تلازم التشريع من حيث هو تشريع لتحقيق ما عليه أداؤه من وظائف وأدوار.

وعلة نظرية هي قصور فكرنا النظري في فهم مقتضيات التشريع خاصة ومقتضيات فلسفة القرآن الكريم عامة إذا وصلناهما بما يستندان إليه من كونية وكلية وتعال على الزمان والمكان. فهي فلسفة تعتمد على التعدد والبنى الصورية الثابتة التي لا تلغي التاريخية المضمونية لكنها تعلو عليها باللاتاريخية الصورية كما بينا في هذه المحاولة: ليس المهم مضمون الأحكام التي هي أمثلة أو معنى أول بل كيفية الملاءمة التي تصل بين هذا المعنى ومعناه أي بين الأمثلة العينية وبين كونها أعيانا لأحكام كلية وكونية.

فيكون المقدم صورة التشريع وأخلاقه وليس مضمونه ولا المعنى الأول لعبارته اللسانية مهما بلغ بها العموم لأن المقصود بتعينها الإحالة إلى ما هي منه عين أي القانون الكلي. ومعنى المعنى غير نظرية المقاصد التي دحضناها في حوارنا مع الشيخ البوطي لأن مقاصد الشارع لا يعلمها إلا الله إذ هي من الغيب بل هو طبائع التشريع ذاته من حيث أداؤه لوظيفته بما هو تشريع لما هو تشريع له أعني أصناف التقويم التي حصرناها من منطلق الفواعل القيمية المقومة للعمران والاستخلاف فيه. فالمهم هو كيفيات السن ووظائفه وطبيعة العلاقة المجردة بين السن وموضوعه لا أعيانه وهو وارد دائما في مقومات الحكم كما بينا في الهوامش من خلال مثالي حد السرقة والحرابة. أما مضموناته العينية فهي ما به يتعين الحكم في الحالات التاريخية المحددة أعني ما لو اعتبر هو الأصل لانتفت دعويا القرآن بكونه كونيا أي صالحا لكل زمان ومكان وبكونه خاتما أي ما لا يمكن تجاوزه إلى ما هو أكثر منه كلية وصدقا.

القضية الثانية: قواعد تشريع التشريع

إن كل محاولات ما يسمى بفقه التيسير بتأويل مضامين الأحكام ليست عملا على علم بمقتضيات السياسة النبوية أو الاستراتيجية القرآنية بل هي تعود في الحقيقة إلى التخلص المتدرج من أهم عناصر فقه الحقوق القرآني لأن فقه التيسير يعتمد على عرضيات ما يسمى بفقه الواقع أعني في الحقيقة على إرضاء الدعوة إلى التلاؤم مع العصر أي مع قيم الطاغوت المسيطر على العالم: المحافظة على صورة الحق وأخلاق تحقيقه في الجماعة. لذلك فهو خاضع لتحكم الفقيه أو اجتهاده غير المستند إلى فلسفة القرآن الحقوقية بل إلى ما يمسى بفقه الواقع: دون أن يبينوا مقومات فعل الوصف الفقهي للنوازل التي يعتبرون الواقع قد فرضها واعتبرها الفكر فنًّا يسمى «فقه الواقع»[80].

وما لم يكن الاجتهاد التيسيري خاضعا لمبادئ عامة يقتضيها التشريع من حيث هو تشريع بصورته وأخلاقه التي حددتها استراتيجية القرآن الكريم نصا وسياسة السنة الشريفة تعليما (=التفسير) وتربية (=الحكم بالمعنى القضائي والسياسي) بما فيهما من بنى كلية متعالية على الواقع بل ومحددة لأحكامه العامة المتعالية على التاريخ لن يكون ذلك فكرا إسلاميا ذاتيا نابعا من المرجعيتن بل فكر أجنبي يبرر الخضوع إلى قيم الغير التي صارت الواقع الذي يجب فقهه ولا يختلف ذلك في الحقيقة عن واقعية الساسة العرب:

<u>**القاعدة الأولى:**</u> الموقف من النسخ لا ينبغي أن يجعل دعويي القرآن مجال أخذ ورد بخلاف ما هو سائد من المواقف التي تنتهي في الحقيقة إلى

التشكيك في نسقية القرآن الكريم رغم أن هذا الفهم قد ساد في الفكر الإسلامي بكل مراحله إلى حد الآن. وهذا الفهم كان ولا يزال السبب الرئيس في مسألة التعامل غير الحكيم مع مسألة الأحكام. والسؤال الذي نعالج من منظوره هذه المسألة هو: كيف يمكن للميثاق في صورته الأتم كونية وختما أن يكون قابلا للنسخ المطلق أعني النسخ الذي يلغي أحكامه العامة بأحكام خاصة فيصبح من جنس دساتير البلاد المتخلفة التي يلغي فيها النص الأدنى النص الأعلى؟ لذلك فنحن نعتبر مفهوم النسخ في القرآن قد شابه كثير من الخلط عند الفقهاء والمفسرين حتى صار يفيد نقيض مدلوله القرآني.

فينبغي إذن أن نميز بين معنيين للنسخ:

النسخ المطلق

والنسخ الإضافي.

ذلك أنه لا يمكن نفي النسخ بإطلاق لوروده صريحا في القرآن الكريم[81] ولكنه لا يمكن كذلك لرسالة القرآن أن تكون كونية وخاتمة ثم تتضمن النسخ بالمعنى المطلق الذي فهموه. والواقع أن كونها كونية وخاتمة يجعلها بالطبع متضمنة لمفهوم النسخ الحقيقي كما ورد في القرآن الكريم وكما نحاول تحديد معناه إن شاء الله. وهذان الوجهان هما علة الخلط الحاصل. فالنسخ القرآني لا يمكن تصوره إلا نسخا إضافيا إما إلى تحريف الرسالات السابقة وهو مدلول تصحيح العقائد والشرائع الذي أطلقنا عليه اسم المراجعة الإصلاحية التي ترمز إليها القبلة الأولى أو إضافيا إلى التناسب بين الحكم ومراحل تربية المكلفين وهو مدلول الاستراتيجية التي أطلقنا عليها اسم بناء المستقبل الذي ترمز إليه القبلة الثانية.

والدليل العقلي على امتناع النسخ المطلق في القرآن هو امتناعه في الرسالة إذا كانت أولى وامتناعه فيها إذا كانت أخيرة. وكلا الوصفين يصح على الإسلام والقرآن يصف نفسه بهما معا:

فالرسالة الأولى لمجرد كونها الأولى لا يمكن أن تنسخ شيئا أصلا لأنها غير مسبوقة برسالات حرفت ومن ثم فما في القرآن غير متعلق بتحريف الرسالات السابقة لا يمكن أن ينسخ لأنه غير مسبوق بأمر يمكن أن ينسخ فضلا عن كونه تذكيرا بالثابت في الإسلام الكوني المطابق للفطرة.

والرسالة الأخيرةَ لمجرد كونها الأخيرة لا يمكن أن تنسخ ذاتها لأنها تنسخ ما حرف من الرسالات ولا يمكن أن يكون ناسخ المحرف محرفا فيحتاج إلى نسخ ومن ثم فالنسخ فيه نسخ إضافي إلى مراحل التربية التي هي مراحل ثابتة يمر بها كل جيل تماما كما هي مراحل النضوج العضوي للكائن البشري وإن كانت غيرها لكونها تتعلق بالنضوج النفسي والروحي. فما جاء ليصحح التحريف لا يحتاج إلى تصحيح وإلا لتسلسل الأمر.

لذلك فكل ما ورد في القرآن ثابت الفاعلية ولا نسخ فيه إلا بهذين المعنيين: تصحيح العقائد في الرسالة الخاتمة وترتيب مراحل النضوج النفسي والروحي للكائن البشري فيها. فما ورد في الرسالة عند اعتبارها استراتيجية كونية صالح كله وليس فيه ما ينسخ نسخا مطلقا إلا إذا اعتبرنا أحكام القرآن من جنس أحكام القانون الوضعي في حين أنها <u>أحكام الأحكام</u>[82] أي إن التشريع الديني هو تشريع التشريع وليس التشريع المباشر. لذلك فالنسخ فيها إضافي إلى المرحلة التي بلغ إليها المكلف في سلم التدرج من تربيته الروحية.

وما ورد في الرسالة عند اعتبارها مراجعة إصلاحية خاتمة صالح كله وهو نسخ لتحريف الرسالات السابقة. ومن ثم فالنسخ في الحالتين استبدال بالأفضل. والأفضل لا يلغي المفضول إلا إذا كان تحريفا للأفضل أعني تحريف الرسالات السابقة. وإذن فكل ما ليس من هذا الجنس من النسخ فاضل كما نص على ذلك القرآن نفسه[83] لبقائه صالحا في تدرج المسلمين إلى الإيمان: إذ يمكن للمرء أن يسلم ولما يؤمن بعدُ الإيمانَ التام. وهو نسخ ليس فيه دلالة إصلاح التحريف

في الرسالات بل هو بمعنى الاستبدال الإضافي إلى الوظيفة التربوية والسياسية في الرسالة الخاتمة وذلك بالمعنيين التاليين:

إنه إضافي إلى ظرف تطبيق الأحكام: فالمخاطب يتغير المطلوب منه بحسب نضوج ظروف التطبيق القضائية والسياسية لأن مطلوب الحكم في القضاء والسياسة هو تحقيق الشروط المساعدة على الإضافة الموالية.

وهو إضافي إلى الشخص الذي يتعلق به الحكم: فالمخاطب يتغير حاله بحسب تدرجه في مستويات الإيمان فيكون المستوى الأفضل يحدده نص من رتبة أسمى مناسبة لدرجات الإيمان عقدا أو عملا في التعليم والتربية.

وهاتان الإضافتان تفهماننا أمرين ليس يمكن نكرانهما في أي عمران مهما بلغ به الكمال في التربية. فلا يوجد عمران يكون كل أهله في المرتبة نفسها من التربية سواء كانت روحية أو أي صنف آخر من التربيات. ولا يمكن أن يعامل الإنسان المبتدئ في أي تربية معاملة من اكتملت تربيته. والكمل في أي تربية هم القلة دائما والبقية تختلف درجاتهم ووظيفة القيمين على التربية الرفق بهم حتى يكون تدرجهم سموا روحيا وليس تعنيفا يؤدي إلى ما أشار إليه ابن خلدون من فقدان لمعاني الإنسانية[84].

فالتعليم والتطبيق النبويين يتدرجان بحسب تدرج المخاطبين في التربية الروحية وتلك هي عينها مراحل التربية والتطبيق المحمديين مع اعتبار مقتضيات الظرف القضائي والسياسي الذي يكمل التعليم والتربية ليس من منطلق التكوين النفسي والبدني للأفراد فحسب بل وكذلك من منطلق الشروط الاجتماعية والسياسية للجماعة. ولما كانت كل الأجيال بل وكل فرد يمر بسلسلة من المراحل الروحية شبه ثابتة كما هي الحال بالنسبة إلى سلسلة المراحل العضوية حتى وإن لم تكن نفس المراحل فإن ما يعترض هذا التكوين الروحي والنفسي يتكرر معهم فيتحاج إلى التدرج نفسه.

ذلك ما فهمه الخلفاء الراشدون وهم لذلك يعتبرون راشدين[85] لأن معيار الإيمان عندهم هو المعيار القرآني: لا يحصل الإيمان الحق إلا إذا بلغ الإنسان إلى مرحلة التمييز بين الرشد والغي. وتلك هي غاية التربية الروحية والنفسية ذات المراحل والمراتب التي ينبغي اعتبار أحكام القرآن مرتبة بمقتضاها. وليس بالصدفة أن كانوا أربعة كذلك كما أسلفنا والأصل هو الرسول لاجتماع الغاية من الصفات التي انقسمت على خلفائه ونذكرها من منظور السياسة بعد أن نظرنا فيها من منظور الدين[86]:

فلا بد من رمز للسلطان المطلق على الرزق (أبو بكر الذي أعطى كل ثروته للجهاد) والعلامة القاطعة هو استخلافه في الصلاة أعني التوجه المطلق إلى الله والتحرر من سلطان الدنيا عليه.

ولا بد من رمز للسلطان المطلق على الذوق (عمر الفاروق الذي عرف بالعدل المطلق وهو أمر ممتنع من دون سلطان مطلق على الذوق بالمعنى الذي شرحنا).

ولا بد من رمز للرزق عامة دون سلطان مطلق عليه (عثمان كان أغنى المسلمين دون أن يكون بلغ درجة أبي بكر لأنه أعطى نصف ثروته لا كلها).

وأخيرا لا بد من رمز للذوق عامة دون سلطان مطلق عليه (علي- رضي الله عنه وكرم وجهه- كان أكثر المسلمين حماسة للدين دون أن يبلغ عدالة الفاروق).

والمعلوم أن الرمز المتقدم عليها جميعا والمؤسس لها كله هو الرمز الأصل أعني رمز الاستجابة للرب بإطلاق ولا يمثله غير الرسول الخاتم نفسه: (فهو رمز السلطان على الرزق والسلطان على الذوق ورمز الرزق ورمز الذوق ورمز السلطان المطلق عليها جميعا). ولذلك فهو الشاهد على الرسل وعلى الأمة الشاهدة على الناس.

القاعدة الثانية: هي أنه لا شارع لصورة التشريع وأخلاقه إلا الله إما مباشرة عند نزول الوحي أو بتوسط الأمة تشريعا يسهم فيه كل إنسان فرض عين لكون المؤمنين قد استخلفهم الله ومكنهم من أداء الأمانة التي أول مبادئها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو مدلول التشريع العميق[87]. أما النبي فهو مبلغ للتشريع المنزل وإسهامه في تشريع الأمة يخضع لشرط المشاورة[88] فلا يكون مشرعا من حيث هو فرد بل من حيث هو أحد أفراد الجماعة المتشاورة رغم كونه المثل الأعلى والقدوة التي لا تعلو عليها قدوة بشرية أمانة تبليغ وحصافة تعليم وعدالة حكم وحصافة تطبيق. وكل ذلك صفات تتعلق بشكل التبليغ وليس بمضمون الخطاب المبلغ وإلا لصار الوحي مزدوجا. ولا ينبغي أن نخلط بين ممارسته القضاء بالشرع الإلهي وبين التشريع لأنه لم يكن بحاجة لأن يشرع في ما فيه وحي لم ينقطع إلا مع وفاته صلى الله عليه وسلم ويشير الوحي إلى أنه عليه أن يشاور الأمة في الأمر إذا لم يكن لديه وحي لعلاج النوازل الطارئة.

القاعدة الثالثة: هي أن النبي صلى الله عليه وسلم من حيث هو عالم هو مُفَسِّر للقرآن ولشرع الله وإذن فهو مجتهد ومن حيث هو عامل هو مطبَق لأحكام القرآن العقدية والشرعية وإذن فهو مجاهد. وهذان هما وجها المجاهدة الرسولية: وكلاهما ذو فرعين نظري وعقدي وعملي وشرعي. فتكون المجاهدة هي الأصل وفروعها هي النظر والعمل والعقيدة والشريعة. وتكون سياسة الرسول هي النموذج الذي قدمه للاجتهاد والجهاد كيف يكونان. وكونه مجتهدا في التفسير ومجاهدا في التطبيق يجعله مثالا بصورة فعله وأخلاقه لا بأعيان مفعولاته. وهو يفعل ذلك بالعقل في ما ليس متعلقا بكيفات العبادات التي كلفه الوحي بضبطها لأنها لا يمكن أن تنضبط بالوصف بل لا بد فيها من الفعل. ومن دون هذا الفهم يصبح الوحي مزدوجا وتلك هي علة النهي عن تدوين الحديث. الوحي الوحيد هو أحكام القرآن وكيفيات العبادات. أما اجتهادات الرسول

وجهاداته فهي محددة لنماذج الفهم والتطبيق بصورها وأخلاقها وليس بأعيان مفعولاتها وإلا لاقتضى ذلك الدور أو التشريع المتصل فلا يختم الوحي.

****

لا يمكن للتشريع الإلهي أن يكون محتاجا لتشريع نبوي يكون وسيطا بين التشريع الإلهي المباشر والتشريع الإلهي المفوض للأمة وإلا لتوالى الأمر إلى غير غاية ولصحت نظرية الحاجة إلى الإمام الوصي لأن التاريخ لم يتوقف بعد وفاة الرسول[89]. وطبعا فاجتهاد النبي هو قمة الاجتهاد فهما وجهاده هو قمة الجهاد تطبيقا لأن عقله وخلقه كاملان فضلا عما يتمتع به من توفيق إلهي لأنه المكلف بتقديم النموذج. ومع ذلك فإن القرآن أوجب عليه استشارة الأمة ولم يترك له حرية التشريع المنفرد. فيكون فهمه وتطبيقه نموذجا من الفهم والتطبيق ممثلا لهما أو عينا نموذجية منهما وليس هو تشريعا إضافيا. والمهم في النموذج هو ما به يكون نموذجا أعني صورته وصفاته الخلقية لا مضمونه العيني: وصورته هنا هي مقوماته وعلاقاتها الثابتة وأخلاقه هي كيف يعلم بالقول والفعل.

<u>القاعدة الرابعة:</u> هي أنه علينا أن نميز بين وظيفتي النبي الأساسيتين. فوظيفته الرئيسية الأولى هي تبليغ النص الشرعي كما هو وليس له فيه أي دور عدا توسط الرسول الأمين لنقل الرسالة لأن الله اختاره لتبليغ رسالته لوجود خاصية الأمانة فيه ولإمداده بما يقويها حتى يجعله لا يزيد شيئا على الرسالة ولا ينقص منها شيئًا فهو عندئذ من جنس الوصلات الآلية في أدوات الاتصال الحديثة ينقل المعلومة من المصدر إلى المورد لا غير. وله وظيفة أخرى ذات بعدين: بعدها الأول هو الفضائل النظرية المشروطة في التفسير وبعدها الثاني هو الفضائل العملية المشروطة في التدبير مع الخلق العظيم فيهما كليهما. لذلك فتفسيره القرآن وتدبيره الشأن الإنساني يعدان من النماذج المثلى والكونية: وهو في ذلك مجتهد وليس له علم بالغيب فضلا عن العلم المطلق.

وينبغي ألا يكون اجتهاده وحيا إلا ما صرح القرآن بأنه متعلق بتعيين كيفية العبادات فيكون وحيا لأن الآية: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى*إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم 3] تتعلق بالوظيفة الأولى أي وظيفة التبليغ. ولو طابقنا بين الوحي وعدم النطق عن الهوى حصرا فيه لصار كل من لا يوحي له ناطقا عن الهوى ولما بقي أمام الإنسان إلا الوحي والهوى فتغيب كل إمكانية للحكمة والعقل والخبرة إلخ... لذلك فالوظيفة الثانية ببعديها التعليمي والتطبيقي ليست وحيا وطبعا فهي ليست نطقا عن الهوى بل هي اجتهاد وجهاد كاملين لما يتميز به الرسول من نفاذ العقل وثبات الإرادة. وليس نفي طابع الوحي عن اجتهادات الرسول أعني السنة غير التعبدية تقليلا من قيمتها بل هي من العمل الحكيم اجتهادا وجهادا. وقد فهم الشافعي «الحكمة» بمعنى السنة لأنها ثمرة الحكم الذي هو ملكة عقلية يتصف بها الحكماء والعقلاء من البشر.

ثم إن لنا دليلا قاطعا على أن الرسول مجتهد في الفهم والتطبيق. فالقرآن لم يفوت أشياء كثيرة وجهه فيها إلى اجتهاد أفضل. وما يعنينا ليس ما يقال عادة في المقابلة بين شؤون الدين وشؤون الدنيا تأويلا لعبارة «أنتم أدرى بشؤون دنياكم». ما يعنينا هو طبيعة التوجيهات القرآنية للرسول الأكرم في مثل هذه الحالات: فقد كانت جميعا أو تكاد حول التنبيه إلى عدم تقديم الهم الزماني أو مقتضيات النجاعة السياسية على الهم الروحاني أو مقتضيات الخلوص لوجه الله... ويكفي مثال: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ [عبس1] ليتضح المقصود: فبمنطق التدبير الدنيوي كان ينبغي لصاحب الدعوة أن يهتم بأشراف القوم حتى يحقق شروط النجاح أكثر من الاهتمام بعامتهم. لكن الله يريد غير ذلك فجاء في القرآن أن ذلك كان من الرسول اجتهادا مقصورا همه على المحددات الزمانية لشروط نجاح الدعوة. وكان من التسديد ما كان لأن المطلوب منه لم يكن تحقيق النجاح بشروط أخرى غير شروط التعالي الديني.

وإذن فالأمر ليس مترددا بين الوحي والهوى حتى يظن أن من ينفي صفة الوحي أنه يقول بصفة الهوى بل توجد عدة وسائط بينهما ليست منهما ولا معنى لمبدأ الثالث المرفوع في هذه الحالة: كل ما ليس وحيا ليس هو بالضرورة نطقا عن الهوى وإلا لكانت السبيل إلى الحقيقة مقصورة على النقل ولما قدم القرآن دائما الحكم على الكتاب ليجتمعا في النبوة التامة. ولعل هذا التمييز أفضل فرصة لبيان دلالة أن يكون لخاتم الأنبياء اجتهاد مختلف عن الوحي الخاتم بخلاف الأنبياء الآخرين الذين لم يكن لهم مهمة ختم الوحي فضلا عن كونية الرسالة: فإذا كان الوحي خاتما وكان كونيا فينبغي أن يعلم الرسول الناس كيف يجتهدون فهما وتطبيقا بالعقل دون وحي متصل حتى يصبحوا قادرين على حكم أنفسهم بأنفسهم بالمعنى الذي حددته الآية 38 من «الشورى» التي أسلفنا شرحها.

القاعدة الأخيرة: ومن ثم فما يؤخذ عن الرسول يعود إلى خمسة أصناف من صور الفعل السياسي وقيمه هي كل ما تنسبه إليه السنة وتعتبره مجال الاقتداء به أولها هو الأصل والأربعة الباقية هي الفروع التي تجعله قدوة كونية إلى يوم الدين في فهم استراتيجية القرآن التوحيدية وتطبيقها. وتنقسم الأربعة الفرعية إلى جنسين كل منهما مزدوج الأصناف:

جنس الفضائل التي تصل مادة العمران بالاستراتيجية القرآنية وهي الفضائل النظرية: أعني ضرورة الانطلاق من علم الآفاق (علوم الكون والاقتصاد) وعلم الأنفس (علوم الإنسان والثقافة) لفهم القرآن وتفهيمه بصورة نموذجية حتى يكون التعويل على سلطان الحجة لا حجة السلطان. وبهذا المعنى فالفضائل النظرية تجعل الرسول **المعلم النموذج**.

الفضائل العملية: العمل على علم لتحقيق قيم القرآن في التاريخ الفعلي ببعديه الرمزي (التربية) والمادي (الدولة) تحقيقا نموذجيا حتى يكون الفعل خاضعا لخطة وليس مجرد تسيير للشأن اليومي كيفما اتفق. وبهذا المعنى فالفضائل العملية تجعل الرسول **القائد النموذج**.

والفضيلة الأصل في ذلك جميعا هي **الصدق والأمانة** التي جعلته يبلغ الرسالة التي هي ليست منه بل من الله وهو مبلغها لا غير[90]. أما الفضائل النظرية والعملية فتتكون من فضائل المعلم النظرية في نماذج التفسير وفضائل القائد العملية في نماذج التطبيق وفضائل الجمع بين السلطتين الروحية والزمانية في زمن السلم الداخلية والخارجية وفضائل الجمع بينهما في زمن الحرب الداخلية والخارجية. وله في كل ذلك أرفع الأخلاق التي أهلته لهذه المهمة. وهذه الأخلاق هي أخلاق القرآن كما قالت أم المؤمنين رضي الله عنها. لكن محاولتنا فيها تحديد المطلوب تعلمُه من سياسة الرسول الأكرم. ويمكن تحديده حصريا في النماذج التالية:

كيف يكون الرسول رسولا أمينا.

وكيف يكون المعلم معلما مجتهدا

وكيف يكون القائد من أولي العزم مجاهدا في سبيل الحق وإحقاقه.

وكيف يكون السياسي حكيما في إدارة الشأن الداخلي والخارجي زمن السِّلم.

وكيف يحافظ السياسي على حكمته فيهما زمن الحرب فلا يعود إلى الوحشية التي تنكص بالإنسان إلى قانون التاريخ الطبيعي.

وكل ذلك لأن الشرع الذي يحتكم إليه ليس من وضعه بل هو ما نزل به القرآن لا غير: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً*وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾ [الإسراء 105-106]. ولا يوجد شرع من وضعه كذلك إلا ما حدده القرآن من توابع تكليفه بالتعليم والتطبيق مثل تحديد كيفيات العبادات التفصيلية لاستحالة تحديدها بغير العيان والممارسة. وتلك هي العلة في نهيه عن تدوين الحديث لئلا يظن تشريعا موازيا للقرآن فضلا عن أن يكون منافسا له.

المسألة الأصلية الجامعة:
الحصانة الروحية أو العروة الوثقى وفيها قضيتان الرؤية الوجودية ونموذج النخبة:

لا يمكن أن يكون للحصانة من حيث هي أصل كل المقومات ممثلون من النخب قيمون عليها بل القيم عليها وعلى تبعية النخب إليها هو الجماعة نفسها بفرض عيني حدده القرآن الكريم فسماه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا الفرض العيني هو الأصل الحقيقي لكل تشريع بمعنى أعم من مجرد التشريع القانوني أعني التقويم بأصنافه الخمسة في مجال الذوق والرزق والسلطانين عليهما والسلطان الجامع وما يناظرها جميعا من مستويات التقويم الرمزي أعني الذوقي والخلقي والمعرفي والجهوي والوجودي. فالجماعة تشرع بمجرد فعلها (أو تركها) أيا كان وهي تشرع كذلك بمعتقداتها التي هي رمز الميثاق بينها وبين الله وبإضفائها صفة الرمز على من تصطفيه من أبنائها فتعتبره ممثلا صادقا لهذه العلاقة بالميثاق. وهذا التعيين الرمزي للمصطفين يلغي كل إمكانية لتجبر أي فرد من الجماعة لوجود حد أقصى من الكمال في التشبث بالميثاق لا يناله أحد[91] وهو قائم في الأذهان لا في الأعيان فصار بذلك جزءا من المرجعية الروحية: إنه الرسول الذي وصفه الله بكونه على خلق عظيم وختم به الرسالات ليكون رحمة للعالمين.

إن الآيات 104 إلى 110 من «آل عمران» حددت هذا التعين المصحوب بالإيمان بالتعالي بديلا[92] من الطاغوتين اللذين أرجعتهما إلى التحريف الوجودي

(الآية 79 من آل عمران) وفرعيه المعرفي (الآية 71 منها) والقيمي (الآية 80 منها). لذلك فلن تكون النخب الممثلة لها نخبا ذات وجود في الأعيان فتكون قابلة لأن تستبد بالأمر بل هي رموز مصطفاة تؤمن الأمة بدورها النخبوي المطلق الخالي من الشوائب أعني التمثيل الأفضل لقيم القرآن التي هي عين الحصانة: إنهم الرسل كما يقصهم القرآن الكريم والرسول المخاطب به ممثلين لأصدق المبلغين للكتب السماوية والعاملين بتعاليهما. ولذلك فلن تتعلق المسألة الأصلية بنخب متعينة في العمران وذات قيام فعلي في الراهن منه بل هي تتعّين برموز الاتصال بالمطلق عامة وبرمزها الأسمى أي بالرسول الخاتم وكذلك بمقومات الدولة الراعية لقيم القرآن التي هي شريعة كل تشريع بمعنى كونها محددة لمعايير التشريع وأخلاقه وشروط كونه تشريعا حقا دون أن تكون تشريعا مباشرا حتى لا تلحقها التاريخية.

القضية الأولى من المسألة الأصلية الجامعة
الرؤية الوجودية مدارك وأفق فهم «الأفق المبين»

لعل أهم الأدواء التي تصيب حصانة الأمم هو الفساد الذي يطرأ على الرؤية الوجودية عند نخبها أو فقدانها «الأفق المبين» الذي هو أصل كل حصانة روحية عند جميع الأمم وخاصة الأمم التي تؤمن بأنها ذات رسالة كونية. ففساد الرؤية الوجودية يترتب عليه سوء فهم أصل الحصانة ومن ثم تحول النخب إلى معاول تهديم من حيث لا تشعر في شبه انتحار جماعي يكاد ألا يكون قابلا للفهم. لذلك فإنه قل أن يكون فعل النخب في هذه الحالة ناتجا عن سوء نية أو قصد كما يتصور من يكثر من النكير عليهم دون فهم. والنكير من دون فهم هو نفسه من معاول التهديم لأنه يؤدي إلى حرب أهلية روحية قد تتحول إلى حرب أهلية دامية. ذلك أن المرض الذي يصيب الرؤية الوجودية ليس اختيارا من ضحاياه بل هو مرض وجودي ينبغي تشخيصه وعلاجه بدل النكير على من يعاني منه.

فالمعلوم أن النخب العربية والإسلامية قد تردى حالها أكثر من تردي حال أي نخبة في التاريخ بمقتضى ما خضعت له من تحديات ثقيلة وسريعة وخاصة خلال القرنين الأخيرين فآل أمرها إلى الانقسام إلى حزبين غلب على جل المنتسبين إليهما الصراع الأيديولوجي على الزعامة حتى كاد يلغي البحث الصادق وطلب الحقيقة. لذلك فالغالب على الساحة الفكرية العربية إهمال العلم الذي هو عمل الفكر وهو عمل غير مباشر والتركيز على العمل المباشر بحثا عن النجومية والإثراء السريع بتوسط الارتزاق لدى الأحزاب

الحاكمة أو المعارضة أو لدى القوى المستبدة بالعالم والمستعملة للكل. وهذه الحرب الدائمة أعادت الحزبين إلى المأزق الذي سعى القرآن الكريم إلى تحرير البشرية منه أعني ما يزعمونه من تعارض بين العقل والنقل بفجاجة وعدم فهم لا يصدقهما عاقل حتى بعد محاولتي ابن تيمية وابن خلدون لإخراج الفكر الإسلامي من هذا الفخ.

لذلك فأفضل بداية لعلاج مسألة الحصانة من الأصل البدء بضرب مثالين على هذا التردي والفساد الذي أصاب رؤية النخب لمقوميها أعني:

مقوم المدارك أو العلاقة بين العقل والنقل (=أي بين صورة المعرفة ومضمونها كما نبين في جزء التأسيس المعرفي من الكتاب الثاني).

ومقوم أفق الفهم أو الحصانة من حيث هي مرجعية كل ما عداها لا يتحدد معناه ومعنى معناه إلا بها. والهدف هو أن ندرس في أولهما ما أصاب رؤية النخب لعلاقة العقل بالنقل وفي الثاني ما أصاب رؤيتها لنظرية المرجعية الرمزية من سوء فهم هو علة دور النخب في رعاية الحصانة: وإذن فالمقومان يدوران حول الحصانة من حيث أداة الفهم (=العلاقة بين العقل والنقل) وأفق الفهم (=نظرية المرجعية الرمزية).

• المثال الأول: مدارك الحصانة.

إنه مثال بسيط يبين فقدان الحوار السوي بين هذين الحزبين دون أن ننازع في صدق النوايا التي لا يعلمها إلا الله. فكلا الحزبين يعتمد على حجة السلطة بدل سلطة الحجة. والمعلوم أن حزب الأصولية الدينية يعتمد على سلطة الرأي العام الداخلي فيعتبر ذلك كافيا للدلالة على صحة رؤيته ومن ثم فهو يحول دون الدين وأداء دوره ليكون معين التجارب المبدعة في التجارب الروحية والفكرية لأنه يكاد يكون مقصورا على ما يجعل تهمة الغوغائية الشعبية ليست بعيدة عن حقيقة فكره.

وحزب الأصولية العلمانية يعتمد على سلطة الرأي العام الخارجي فيعتبر ذلك كافيا للدلالة على صحة رؤيته ومن ثم فهو يحول دون العقل وأداء دوره ليكون محرك التجديد الحضاري عند المسلمين لأن العقل عنده يكاد يكون مقصورا على ما يجعل تهمة العمالة للأجنبي ليست بعيدة عن حقيقة فكره. وبذلك يُلغى دور الأصلين النقلي والعقلي بهاتين الحجتين السهلتين فلا يبدأ الحوار المبدع بين نخب الأمة من الأصل ويبقى الصراع بين الغوغائية الشعبية والعمالة للقوى الأجنبية بدل السعي لتحقيق المضمون الحقيقي للصحوة الروحية والنهضة العقلية.

وقد عرف أحد زعماء التيار الذي يصف نفسه بالعقلانية وصفا تقابليا يعني نفيها عن الحزب المقابل طبيعة التقابل بين الاعتزال والأشعرية مرجعا إياه إلى ما يشبه الصراع الحالي بين الأصوليتين بمنطق إسقاط الحاضر على الماضي فصاغه بكلام يمكن أن نعتبره تلخيصا دقيقا لسوء التفاهم الحالي بين الحزبين ولمفهوم الفخ الذي وقعت فيه النخب المتصارعة فأوقعت فيه الأمة وحالت دون العقل والدين من أداء دورهما في البناء الحضاري السوي؛ فهو يقول: «**الفارق الأساسي بينهما (بين الاعتزال والأشعرية) يكمن في دور العقل وهل هو سابق على الشرع أم تابع له. ولقد ذهب الأشاعرة إلى أسبقية الشرع على العقل كما رأينا عند الباقلاني وذلك على عكس المعتزلة الذين أعطوا للعقل دورا أوليا وسابقا على الشرع وجعلوا الدليل السمعي تابعًا للدليل العقلي ومترتبا عليه**»[93].

تلك هي القصة التي يجمع عليها كلا الحزبين إذ لا يختلف في ذلك الأصولي العلماني عن الأصولي الديني ويتداولها المنتسبون إليهما جاعلين منها مصدر خلافهم الواهي دون أدنى سعي لفهم طبيعة الموقفين لكأن العقل عديم الوجدان والنقل عديم الفرقان. وليس صاحب هذا القول مصدر الفخ فهو من ضحاياه الواقعين فيه بل المصدر هو الكلام العام الذي يظنه أصحابه علما وهو

عين المغالطة لأنه لا يتجاوز المعرفة الصحفية الابتدائية. فهذا الكلام لا يعرِّف فكرا لا من حيث المنهج ولا من حيث الموضوع وهو من ثم لا يفيد أحدا بما ينير فكره وعقله بل هو ينصب له فخا يقع فيه كل من يقبل بمثل هذه المقابلات التي تشبه «ويل للمصلين».

فلا أحد ممن يعرف تاريخ النظريات الكلامية معرفة دقيقة يقبل بمثل هذه المقابلة الفجة إلا إذا اعتبر صيغ التعليم الأولية في المداخل التي تقدم للطلبة بهدف وضع علامات شكلية للتمييز بين الفرق في بداية درسها علما. إنما هو كلام من مبتذلات المداخل المدرسية ولا علاقة له بفكر الفرقتين الكلاميتين اللتين يدعي الحزبان اليوم الكلام باسمهما فيعيدان الأمة إلى معارك «دونكيخوتية» بين الناطقين باسم العقل والناطقين باسم النقل. والمشكل في مثل هذه التعريفات أنها تبدو صحيحة لأن قائل «ويل للمصلين» ليس مخطئا بقولها وإنما هو مخطئ بالوقوف عندها. وكذلك الشأن في عبارة الأستاذ نصر حامد أبي زيد التي يظنها تعريفا للفرق الأساسي بين الفرقتين واصفا إحداهما بالعقلية والثانية بالنقلية.

لكنه لم يقل كيف ولا فيمَ ولا لمَ يميل الأشعري لتقديم النقل على العقل والأمر نفسه بالنسبة إلى العكس المعتزلي إذا قبلنا بالمقابلة بين المعرفتين. وذلك هو المقصود بالفخ: لم ير الأستاذ أن المسألة تتعلق بجوهر الإشكال في نظرية المعرفة ونظرية القيمة اللتين تداول فيهما الموقفان عند جميع الأمم وليس هو خاصا بعلم الكلام الإسلامي. والأدهى من ذلك أنه لم يدرك أن الخيار بين الموقف العقلاني والموقف التجريبي في نظرية المعرفة يلزم عنه حكم قيمة على أصحابهما بل هو خيار مصدره المفاضلة بين دور الفرض القبلي الذي تنتسب إلى صورة الظاهرة العقلية التي لم تتحدد بعد ومادة الظاهرة الحسية التي هي المضمون التجريبي من منطق نظرية في المقوم الأساسي لصحة النظرية العلمية ولا علاقة له بالوصف العقلاني في صراع الحزبين الأصوليين الإسلاميين[94].

وحتى يرى القارئ مناط الإشكال الكلي فلا يتصوره مقصورا على مقابلة سطحية بين فرقتين كلاميتين نفاضل بينهما بحكم تقويمي إيديولوجي فنصف أحد الفريقين بالعقلاني والثاني باللاعقلاني فلنفرض أننا لا نتكلم على الفكر الكلامي بل على الفكر العلمي الحقيقي وموقف العلماء من القانون العلمي مثلا. فلو قال قائل: إن بعض العلماء يقدمون نتيجة التجربة على الفرض العقلي في عبارة القانون العلمي عند التعارض وبعضهم الآخر يواصل تقديم الفرض العقلي حتى لو كذبته التجربة العلمية فماذا سيقول القارئ؟ فأي الفريقين سيعتبره غير عقلاني الأول الذي يحافظ على الفرض العقلي رغم تكذيب التجربة أم الثاني الذي يعتبر الفرض العقلي لا معنى له ما لم تؤيده التجارب العلمية طبعا؟

ولنعد الآن إلى المقابلة بين المدرستين الكلاميتين لمحاولة بيان طبيعة الخلاف كما تتعين في إشكاليتي نظرية المعرفة والقيمة وليس كما ترد في هذا الفخ المعمى الذي يعيش عليه بعض النجوم خاصة وهو قد صار بفضل الردود المستندة إلى قليل فهم تحولهم مصدر لعب دور الضحية مرقاة للنجومية في الغرب. فالخلاف بين المعتزلة والأشعرية حول دور العقل والنقل ليس خلافا غير معين بل هو خلاف حول التعارض في ما يتعلق بمجالين أحدهما معرفي (إبستمولوجي: العلاقة بين التجربة والفرض) والثاني قيمي (أكسيولوجي: العلاقة بين حكم القيمة وحكم الواقع) والثاني هو الأشهر في الخلاف بين الفرقتين. لكنِ الخلافين كلاهما مضاعف مع الاقتصار على مجال الخلاف أعني العلوم المِلية وليس العلوم الطبيعية رغم أن الأمر يمكن أن يشمل النوعين من العلوم.

ولنبدأ بالمجال المعرفي بفرعيه: وتسمى مسألة الفرض والتجربة.

إذا تعارض الفرض العقلي والخبر النقلي في الكلام على أحداث التاريخ فأيهما ينبغي أن نصدق الفرض العقلي حول ما حدث في الماضي أم الخبر المحقق

حوله ؟ وهذا المبدأ رئيسي في كل العلوم الإنسانية التي هي فروع من حيث مضموناتها الفعلية لعلم التاريخ.

إذا تعارض الفرض العقلي والخبر النقلي في الكلام على ما وراء أحداث التاريخ حيث تنعدم التجربة الحسية ولا تبقى إلا التجربة الوجدانية فأيهما ينبغي أن نصدق الفرض العقلي حول ما وراء التاريخ أم الخبر النبوي؟ وهذا المبدأ رئيسي في كل العلوم الدينية التي هي فروع من حيث مضموناتها للقبول بالخبر النبوي[95].

ولنثن بالمجال القيمي بفرعيه: وتسمى مسألة التحسين والتقبيح:

إذا كان على القاضي أن يقضي في نازلة–سواء كان قاضيا شرعيا أو قاضيا بالقانون الوضعي– فأيهما يقدم رأيه الشخصي أم نص الحكم الشرعي أو القانون الوضعي في وصف الوقائع وتحديد الحكم الذي يقضي به ؟ وإذا أراد الإنسان أن يفهم تقويم الأمم للأفعال فأي الأمرين يقدم رأيه الشخصي أم معرفة تقاليد تلك الأمم في التقويم وسلاليم قيمها ؟ وهذا المبدأ هو أصل كل عدالة وإلا فإن القضاء يصبح حكما بالهوى وأخلاق الأمم مجرد تحكم الناظر فيها.

وإذا أراد المرء أن يسلم بوجود قيم متعالية على نصوص القانون والتقاويم المختلفة بين الثقافات والأمم فهل يكفيه رأيه الشخصي أم لا بد له من إيمان ما بأنه توجد قيم متعالية فتكون القيم المتعالية على التغير والاختلاف إيمانية بالجوهر لأن العقل لا يستطيع أن يثبت غير الاختلاف القيمي بين الثقافات وهو ما يؤول إلى التسليم بعدم قيم متعالية والرضا بالنسبية القيمية[96]؟ وهذا المبدأ هو أصل كل القيم المتعالية وإلا لوقعنا في النسبوية المطلقة فلم يبق معنى حتى للمقابلة بين العقل واللاعقل فضلا عن المقابلة بين العقل والنقل.

• المثال الثاني: أفق الحصانة المبين

وحتى يتبين للغافلين من النخب العربية والإسلامية دلالة الثوابت الكونية في كل عمران من حيث هو استخلاف سنحاول فهم ما يسيطر على الفكر الإنساني في الظرفية التاريخية الحالية من مناظير تحدد علاقة حصانة الأمم بمرجعياتها الروحية والرمزية التي هي أفق منظورها المبين حتى نحلل من منطلقه الثمرة الوجودية للاستراتيجية القرآنية فنبين أن كليات الوجود الإنساني التي أشارت إليها هي ما يلتقي فيه الفكران الديني والفلسفي الحديث حتى وإن ظل ذلك محفوفا بما حل بهما من تحريف نبين مآله ونشير إلى ما يقدمه القرآن الكريم من حلول للتغلب عليها ليس بنفيها بل بمنطق التصديق والهيمنة.

فالفكر الحديث وحتى ما بعد الحديث ليس هو إلا اندماجا صريحا أحيانا ومتنكرا في غالب الأحيان بين الفلسفة اليونانية وعلم اللاهوت المسيحي. وكل عين فاحصة وبصيرة نافذة تعلمان أن الفكر الفلسفي الغربي عامة وفكر الحداثة وما بعدها خاصة ليس هو إلا مزيجا منهما بعد سعي توحيدي بينهما لم يتوقف منذ الآباء الأوائل في المسيحية الشرقية إلى فلاسفة المثالية الألمانية وإلى آخر أكبر فيلسوفين ألمانيين قصدت هيدجر وجدامر[97]. و يمكن أن نكتفي بمثالين من هذه الأوهام لهما صلة بمنزلة الدين في حياة الإنسان عامة:

فأما المثال الأول: فمداره حول وظيفة النص في الوجود الإنساني والمقابلة الساذجة والسطحية بين الأمم النصية والأمم غير النصية. وهذا الزعم بأن الأمم تنقسم إلى نوعين أحدها تكبله النصوص ويمثلون له بالمسلمين تحقيرا منهم والآخر متحرر منها ويمثلون له بالغربيين رفعا من شأنهم.

وأما المثال الثاني: فمداره حول وظيفة الواقع في الفكر الإنساني والمقابلة الساذجة والسطحية بين الواقع والرمز في الوجود الإنساني: وأصحاب هذا الوهم

يعتقدون أن الإنسانية يمكن أن يستقيم لها مقام في العالم الطبيعي من غير الإيمان بعالم ما بعد طبيعي أيا كان يؤسس لفعل الإنسان ومن غير التسليم بدور له أيا كان في عالمهم الطبيعي.

وهذا الوهم الثاني هو الأصل الذي يرجع إليه الوهم الأول: الزعم بأن الغرب قد تحرر من الإيمان والميتافيزيقا ولذلك فهو متحرر من سلطة النص أي نص بشرط أن نفهم أنه النظام الرمزي الذي يعتبره شعب من الشعوب معين المعنى. ويمكن للقارئ الفطن أن يلاحظ أن كلا الوهمين مضاعف وأنهما يرجعان في العمق إلى العلاقة الوطيدة التي تربط بينهما. ومن يغفل عنها لا يمكن أن يفهم كيف يمكن لمثل هذا الفكر العجول أن يكون أكثر سلفية من السلفيين لأنه يقلد مثلهم من دون وعيهم بما يقلدون.

وهذا الموقف يقتل فكر صاحبه لأنه يفقده ما عنده دون أن يعطيه ما عند غيره. فهو يُنضب بهذا الجهل المضاعف معين الإبداع لديه فيصبح ممثلا لنخبة تحكمها سطحية التصورات وفجاجة المقابلات الصبيانية التي تحول دون الفكر وفهم أسرار الوجود. والمعلوم أن التقليد لا يمكن أن ينقلب إلى إبداع بل إن كمال الإتقان في التقليد هو شهادة الوفاة الدالة على موت الإبداع: إذ كمال التماثل يعني أن المقلِّد ذاب في المقلَّد. وإذن فالوهمان يمثلان في الحقيقة الوهم نفسه بصيغتين مختلفتين: فالوهم الثاني ليس هو في الحقيقة إلا الغفلة عن طبيعة الصورة البنيوية لعلاقة الفكر بالوجود، والوهم الأول ليس هو في الحقيقة الغفلة إلا عن طبيعة التعين التاريخي لهذه العلاقة في كل الحضارات.

ولنبدأ بالوهم الأول بفرعيه وهو كما أسلفنا التعين التاريخي للوهم الثاني. فالوهم الأول مبني على مغالطتين: مصدر أولاهما مفهوم النص ومصدر الثانية مفهوم الفكر الذي يكبله النص. فإذا كان القصد بالنص ما كتب من النصوص فالكلام يكون فيه بعض الصحة لأن بعض الشعوب لم تكتشف الكتابة. لكنه

لا وجود لأمة ليس لها حديث عن حدث تاريخها وما بعده يضفي عليه المعنى بهذا المابعد وينقله من جيل إلى جيل في شكل ذاكرة مقدسة وأساس لقيام الأمة: **وذلك هو معنى النص أو الكتاب المقدس في كل حضارة**. ذلك أن الحديث عن حدث التاريخ لا بد أن يكون فيه عند كل أمة شيء من المقدس. وإلا لما استمد الحدث من الحديث معناه عند الأمم جميعا. لذلك فالقول: إن بعض الأمم نصية وبعضها غير نصي هو إذن من التعميمات المتسرعة التي مردها إلى ظن المقصود بالنص النص المكتوب أو النص المنزل: **وهذا من علامات السطحية التي لا حد لها عند المتعاقل من نخبنا**.

والمغالطة الثانية مصدرها مفهوم الفكر الذي يكبله النص. فإذا كان القصد بهذا الفكر فكرا لا يجتهد في تأويل النص من حيث هو أساس المعنى للتعامل مع كل شيء وخاصة مع العالمين الطبيعي والتاريخي اللذين يظنهما السطحيون أمرين قابلين للوجود فضلا عن الإدراك من دون هذا المعنى فهذا القصد من الأوهام كذلك. فما من أمة إلا ومجرد بقائها وعدم اضمحلال قيامها المستقل دليل قاطع على أن المعنى لا يزال عندها فاعلا ومن ثم ففكرها ليس مكبلا بنص ميت بل مجرد بقائها وصمودها في التاريخ الذي هو صراع دائم دليل قاطع على كون نصها المرجعي ما يزال معينا لا ينضب لفكرها الذي يرده بمجرد هذا البقاء الصامد: مجرد توقف فكر الأمة عن ورود النص المرجعي هو توقف النص عن بث فاعليته وكلاهما واحد ويعني موت الأمة سواء أكان هذا المعين نصا منزلا أو مجرد ذاكرة أسطورية وأدبية. والفرق بين أصناف النصوص المرجعية ليس متعلقا بطبيعة دورها بل بطبيعة تصور المؤمنين بها لها أعني طبيعة التقديس.

لكن هذه الحقيقة الكيفية لا تعني أن الأمم لا تتفاوت كميا في هذه الفاعلية فاعلية الورود من النص المرجعي. ففاعلية الورود هي المعيار الذي يمكن استعماله لتحديد مدى حيوية الأمم كميا لكنها كيفيا من طبيعة واحدة لذلك كانت الحرب

النفسية بين الأمم أول ما تستهدفه هو طمس المورد لقتل الورود وهو ما يسميه أعداء الأمة المندسين في جسدها **بتجفيف المنابع** استعمالا لمفهوم مستمد من الحرب البايولوجية على النبات (قطع الماء ليجف الزرع). وكل الذين يتهمهم زاعمو العقلانية بالظلامية أو الإسلاموية ليسوا كما يتوهمون ساعين إلى العيش في الماضي بل هم يحاولون في ورودهم المعين أن يستعيدوا من المورد أقصى قدر ممكن من الحيوية بجعل النص المؤسس مصدر إيحاء بما يجعل الإبداع مطلق الحرية ومطلق الطموح فلا يكون تقليدا لنص بديل وغير معلن بزعم أنه تحرُّرٌ من النص: **زاعمو العقلانية يقلدون نصا ميتا وغير صريح -النص المرجعي لمن يقلدون- وهو نص ميت لأنه بلا عروق في تربتهم الحضارية**. أما من يزعمونهم ظلاميين فإنهم يعيدون نبط المورد فيسقون نصا ضربت عروقه في حضارتهم لقرون ولا يزال ينبض بالحياة بدليل قدرتهم على الصمود بل ونجاحهم في التحرر من الاستعمار الرمزي الذي هو أخطر من الاستعمار المادي. ولولا هؤلاء الأبطال لكان العالم الإسلامي مصيره مصير الأندلس.

ولنثن بالوهم المضاعف الثاني وهو الصورة البنيوية من الوهم الأول. فهو أيضا مبني على مغالطتين تبدوان متقابلتين رغم كونهما من طبيعة واحدة:

مغالطة تفسد الواقعية لأنها تخضع النظر لأعيان العمل فتقتل الحكمة النظرية أو الخيال العقلي الذي يطلب الحقيقة النظرية فيتمكن من الذهاب بالفرضيات الرمزية إلى غايتها ليكون مبدعا للنظريات: **قتل المثل**.

مغالطة تفسد المثالية لأنها تخضع العمل لمجردات النظر فتقتل الحكمة العملية أو الخيال الإرادي الذي يطلب الحقيقة العملية فيتمكن من الذهاب بالعمليات الفعلية إلى غايتها ليكون مبدعا للوقائع: **قتل الأمثال**.

ويبدو التوجهان متقابلين لكنهما في الحقيقة من طبيعة واحدة حتى وإن اختلف نسقهما الزماني ومجال فعلهما. فالعمل يعالج لامتناهي التعين الفعلي

وهو إذن صراع فعلي مع لامتناهي مادة الأفعال. ولذلك فالغالب عليه هو المباشرة والمجابهة الدائمة للطوارئ مجابهة فعلية. والنظر يعالج لامتناهي التحدد الرمزي وهو إذن صراع رمزي مع لامتناهي صورة الأفعال. ولذلك فالغالب عليه اللامباشرة ومجابهة الطوارئ مجابهة افتراضية[98]. وهدف العلاجين هو التلاقي في الغاية: فعندما يصل تحديد لامتناهي الصورة في النظر إلى الغاية(المثل) نكتشف أنه قد أبدع أدوات علاج لامتناهي المادة في العمل (الأمثال).

وهذه المغالطات الأربع أو الوهمان بفرعيهما هما عين العلاقة بين الطبيعة وما بعدها في الأعيان (النص والواقع) وفي الأذهان (الرمز والواقع) لأنهما جوهر فاعلية العقل الناظر والعامل وهما لا يكونان فعلين نسبيين إنسانيين من دون الإيمان ولو فرضيا بأن لهم مثالا أعلى يكونان فيه فعلين مطلقين هما غاية سعي الفعلين الإنسانيين: **وذلك هو مفهوم الله من حيث هو المثل الأعلى المطلق** . وهذا أمر لا تخلو منه حضارة في أي لحظة من لحظات حياتها وهو المقصود بالإسلام الفطري. ولن نطيل الكلام في هذه المغالطات أكثر من هذا لأننا درسناها جميعا بدقة متناهية في مقال «الواقع»: صنم الفكر العربي الحديث. وهو في متناول القارئ في عدة مواقع إلكترونية.

وقد ذهب المتقحمون على الفكرين الفلسفي والديني بزاد بدائي إلى القول: إن الدين من المبتذلات وإنهم يترفعون عن ذلك ويتركونه للعامة المتدينة. فهم منشغلون بالفكر ولاشيء دون الفكر لأنهم عقلانيون. وطبعا فلو كان هؤلاء ذوي عقل حقا لما زعموا ما زعموا. فلنتركهم يعمهون وللنظر في تاريخ الفكر هل فيه ممَّنْ يُعتد به من كبار الفلاسفة أو العلماء مسلمين كانوا أو مسيحيين أو حتى وثنيين من اليونان أو من غيرهم من الشعوب التي عرفت الفكر الفلسفي والعلمي يمكن أن يعتبر الفكر ممكنا من دون التعالي الذي لا يختلف وصفه بالفلسفي أو الديني إلا من حيث الأسلوب لاتفاقهما في كل شيء جوهري أعني في الأمرين اللذين يعرف بهما الفكر الإنساني من حيث هو فكر إنساني:

أن العقل من حيث هو ملكة حكم علمي -يدرك القوانين العلمية ويصوغها- لا يستطيع أن يعلم الظاهرات بهذا المعنى إدراكا وصوغا ما لم يسلم بمبدأين قبليين ليس له عليهما دليل غير إيمانه بذاته منظمة للعالم أوبنظام العالم الذاتي أو بالتوافق المسبق بينهما فيكون موقفه في الجوهر ومن حيث هو سائل السؤال العلمي موقفا إيمانيا.

أن العقل يتجاوز ذلك إلى ما هو أسمى لأنه لا يستطيع أن يتوقف عند الظاهرات ولا حتى عند قوانينها العلمية بل هو يطلب لها أصلا متعاليا مكتفيا بذاته ومعنى للأشياء لا ينتج عن تحكمه الذاتي ويعتبر الأصل والمعنى متجاوزين لها ليس في ذهنه فحسب بل في ذاتهما فيكون بذلك جوهره عين عدم الرضا بالمتناهي[99].

فإذا لم يكن ذلك هو الدين فعن أي دين يتكلم الأميون من المتعاقلين ؟ هل الدين عندهم مقصور على خرافات العجائز التي ربوا عليها صغارا ولما يتجاوزوها ؟ لكن العجائز معذورات في حصر الديني في الخرافي فهن لا يزعمن التفلسف ولا التعلمن ولا خاصة الجدل في دقائق الأمور التي لا ينفذ إليها أصحاب الأذهان الكليلة الذين حدد القرآن منزلتهم بالأكل مثل الأنعام وبحمل الأسفار مثل الحمير فيكون معنى الدنيا عندهم مقصورا على الحياة البهيمية[100] ؟

وبذلك نصل إلى بيت القصيد. فتوضيح الرؤية يقتضي أن نحرر فكر النخب من هذين الداءين الذين ضربنا منها مثالين يعدانا لتحديد مقومات نموذج النخبة الممثلة للحصانة والتي من شرطها أن يكون فعلها بغياب عينها وحضور رمزها لأنها صورة نموذجية للمصطفين الذين يمثلون المرجعية أفضل تمثيل فلا تبقى فاعلة إلا بدورها الرمزي بعد أن كانت فاعلة بدورها الفعلي. وهذا النموذج هو عند المسلمين الرسل عامة والرسول محمد صلى الله عليه وسلم خاصة لأنه النبي الخاتم الذي يمثل الرؤية الواضحة لتلك المسائل الثلاث

التي ضربنا عليها أمثلة من رؤية النخب العربية الحالية عينة من النخب الإسلامية: **القص القرآني هو الذي يضفي عليهم وعلى أفعالهم الماضية هذه الوظيفة الرمزية فيجعلهم جزءا لا يتجزأ من المرجعية المحددة للحصانة الروحية.**

ويمكن أن نعتبر هذا الخيار أفضل الحلول لتعين الحصانة الروحية بصورة فاعلة دون أن تكون قابلة للتحول إلى سلطان مستبد ولتعينها بصورة كونية دون أن تفقد المباشرة التي هي شرط الفاعلية الرمزية. فهي أنبياء كل الأقوام دون حصر ومن ثم فهي التعين الفعلي للكونية الروحية ولوحدة الأديان التي هي أعيان من الدين الكلي الواحد أي الإسلام لأن الدين عند الله هو الإسلام. فلأول مرة في تاريخ البشرية وضع القرآن مفهوما للحصانة الروحية يجعلها بخلاف المعهود ليست مفهوما سلبيا يتحدد بالتقابل بين الحصانات كما هو شأن السيادة السياسية التي هي تحادد بين القوى السياسية في الأرض بل هي تتحدد بالجهد التكاملي خلال التكوينية الروحية للنوع البشري. وبذلك صارت كونية القيم القرآنية مطلقة الانفتاح على كل الرسالات والرموز الروحية بحيث إنها تحرر المؤمن بها من نفي الأديان الأخرى فيغلب عليه التسامح[101] الذي يجعل الأمة تقبل بوجود عدة أديان إلى درجة أن القرآن غالبا ما ينهى النبي عن الإكراه أو الإرغام أو التعجل معللا ذلك بأن الله هو الذي يريد التعدد الديني ولو أراد العكس لجعل الناس أمة واحدة بل هم أمة واحدة من حيث الفطرة.

ولهذا الانفتاح شروط هي ثمرات دعويي الإسلام الإيجابية والسلبية أعني الكونية الدينية ونفي ما يعارضها (الدين القومي) وختم الوحي المتصل ونفي ما يعارضه (السلطان الروحي)[102]. والشروط هي ثمرات التحرر من موروثات الدين القومي والسلطة الروحية أعني التحرر من نظريتي الشعب المختار والخطيئة الموروثة. وتجتمع كل هذه الشروط في علة استخلاف الإنسان لأداء الأمانة في رعاية الكون كما يتبين من رمز استخلاف آدم في الحوار بين الله

والملائكة التي ظنت الشر متقدما فدل ذلك على جهلها: **تقدم الخير على الشر في خلقة الإنسان بحيث لا يكون التخلق نفيا للطبيعة بل هو سمو بها إلى معناها الذي هو الدين.**

وهكذا يتبين أن هذه النظريات التي يحررنا منها الإسلام هي بالأساس ثمرة انحراف النخب التي حولت بانغماسها في المباشر من العمل وتخلت عن غير المباشر منه حولت موضوع التعاون (الرزق) إلى موضوع صراع وحولت موضوع التآنس (الذوق) إلى موضوع تواحش ناتج عن تغليب قانون التاريخ الطبيعي على قانون التاريخ الخلقي ومن ثم فهي قد قضت على عقيدة الأخوة الإنسانية التي يمكن سوادها من تغليب القانون الخلقي على القانون الطبيعي. فتكون النظرية التي تنسب إلى النخب دورا أساسيا في تحريف الفطرة وإفساد الكيان الاجتماعي والشأن الإنساني[103] نظرية مشتركة بين الدين والفلسفة السويين. وهما لا يتقابلان إلا عندما ينحرف الفكر فيهما كليهما فيصبح كما هي الحال الآن أصولية علمانية تدعي الكلام باسم العقل وأصولية دينية تدعي الكلام باسم النقل[104].

وتدور هذه النظرية حول النخب التي تدعي رعاية صورة العمران ومادته كما يتبين من جمهورية أفلاطون ومما حاولنا بيانه في الجزء الأول. فالنخب تنقسم عند أفلاطون إلى صنفين مضاعفين تتألف منها الطبقة السياسية المتصارعة في مقومي صورة العمران وفي مقومي مادته وكلتا النخبتين الحاكمة والمربية تستعمل أداتين هما الجند للدفاع والعمال للاقتصاد[105]:

مستوى التربية وصنفاها النخب الفلسفية التي تربي النشأ تربية علمية وخلقية أساسها العقل وضديدها النخب الأدبية أو السوفسطائية[106] التي تربيه خطابيا وأساسها الخيال.

ومستوى الحكم وصنفاها النخب السياسية التابعة للنخب الفلسفية ولها ضديد هو النخب السياسية التابعة للنخب الأدبية أو السوفسطائية.[107]

لكن ما تقدم فيه الدين على الفلسفة كما هو بين من القرآن الكريم ثم لحقت به الفلسفة مؤخرا هو علاج هذا الانحراف الممكن بنفي كل سلطان للنخب مستقل عن سلطان الجماعة حتى يعود إلى ما ينبغي أن يكون عليه أعني سلطان تمثيل الجماعة وليس سلطانا عليها سواء في المستوى الرمزي أو في المستوى الفعلي فسواء كانت النخب فلسفية شعارها العقل أو أدبية شعارها الخيال فإنها بمجرد أن تصبح سلطة تتحول إلى كنيسة فتفسد بتقاسم الاستبداد مع الحكم وذلك هو الانحراف أو الطاغوت الذي نبهت إليه سورة آل عمران. فقد قد بين القرآن الكريم أن التشريع الأصلي وهو غير شكلي لا يمكن أن يكون فعل أفراد معينين بل هو فعل الجماعة في مجالات التقويم الخمسة: **وذلك هو معنى الأمر أمرهم ومعنى كونه شورى بينهم** [الشورى 38].

وهذه الثورة التي حصلت في الفكر الديني الذي هو تجربة عملية خاصة لم يعرفها الفكر الفلسفي الذي هو تجربة نظرية خاصة إلا حديثا ومن ثم فهي قد عمت وصارت القاعدة في جميع الحضارات رغم كونها لم تنشأ إلا مع الثورة القرآنية التي أسست لها في سورة آل عمران واعتبرت الداء الذي عالجته بهذه الثورة هو تأليه الإنسان غاية للسلطة الروحانية[108]. فباتت مبدأ واحدا في الفكرين الديني والفلسفي معا وعلى حد سواء. لكن التشريع الجمعي يمكن أن يتحول إلى اتباعية قاتلة للفرد وقدراته الإبداعية رغم أن دوره في الجماعة كان من المفروض أن ينميه بحكم جعل تشريع الجماعة حصيلة التشريع من حيث هو فرض عين فيكون ثمرة اجتهاد الأفراد[109].



القضية الثانية من المسألة الأصلية:
النموذج المحمدي أو نموذج النخبة التي صارت مرجعية رمزية أو في أن محمدا صلى الله عليه وسلم هو نموذج الفاعلية بحضوره الرمزي في الحصانة الروحية

وبذلك نصل إلى المعضلة المحيرة في الدين الإسلامي. فمعنى ختم النبوة والرسالات هو ختم المبدأ الذي كان حائلا دون تقسيم العمل الرمزي في العمران فكل الوظائف الرمزية التي كانت مكثفة في شخص النبي من حيث هو ناقل للتشريع الإلهي بكل أصنافه لم يعد قابلا للتكثيف في شخص معين بل هو متعين في المرجعية الرمزية ببعديها النصي أعني القرآن (وضمنه كل التجارب المقصوصة) والسنة (وضمنها كل الأنبياء والرسل المشروط الإيمان بهم). فصار الفعل الرمزي مثله مثل الفعل المادي يقتضي توزيعا للعمل فلا يبقى متعينا في شخص عبقري يمثل أصناف القيم الخمسة: ليس الوحي وحده هو الذي ختم بل وكذلك التشريع الفلسفي لأن أي فيلسوف يزعم التشريع للجماعة يمكن أن يعتبر أضحوكة عصره رغم أن ذلك كان من تقاليد الفكر الفلسفي القديم.

فيتفرع أصل النخب القائدة إلى عناصره الخمسة بالتناظر مع الفواعل القيمية وما يترتب عليها حتى لا تتكون نخبة مستبدة بالسلطان عليها. وشرط ذلك أن يكون الأصل الموحد والذي تفرع بعد ختم التشريعين المنزل والفلسفي ذا وجود رمزي خالص مثله مثل المرجعية الرمزية وألا يكون له نخبة حية ممثلة تتكلم باسمه[110] بل إن الرسل حياتهم وأفعالهم جزء من المرجعية الرمزية مثلها

مثل النصوص ولا واسطة بينها وبين المؤمن لأنها هي الواسطة الوحيدة التي يتم بها التواصل مع الله. وهكذا يصبح التشريع الفعلي الذي هو دون هذا المستوى الرمزي المرجعي ذا مستويين:

فأما المستوى الأول فهو كل أفعال المؤمنين في مجالات التقويم الخمسة. وهو تشريع غير صوري أو هو بصورة أدق غير خاضع لنظام مؤسسي تشرف عليه هيئات قيمة.

أما المستوى الثاني فمن هذا التشريع اللاشكلي ينبع التشريع الصوري والواعي في عمل الجماعة المؤسسي عملها الذي يبقى خاضعا لتشريعها اللاصوري وغير الواعي في عملها غير المؤسسي الذي هو عين أحداث حياتها التاريخية.

وإذا طغى الصوري من التشريع على اللاصوري منه تموت فاعلية الأمة لأن صورة العمران تصبح مهيمنة على مادته فيفقد حرية الإبداع جميعا. واللاصوري يستمد فاعليته من صلته الحية ومن ثم اللاصورية بالأصل الرمزي المرجعي الذي هو خزينة النماذج المثالية لكل سلوك في مجالات التقويم جميعها[111]. لذلك فينبغي أن يبقى اللاصوري متعاليا على الصوري ليحدد صورة العمران بوجهيها أعني الحكم والتربية: **عندئذ يكون القانون الغالب هو قانون التاريخ الخلقي للأمة**. وطبعا فتقدم اللاصوري على الصوري في التشريع هو الذي يحدد مادة العمران أي الاقتصاد والثقافة. لكنه إذا طغى فإنه يؤول إلى خطر مجانس للخطر السابق لأن جمود الإبداع في الحالة الأولى يناظره فوضاه في الحالة الثانية التي تجعله سيلانا أبديا فلا يستقر للعمران قرار. غلبة قانون التاريخ الطبيعي على التاريخ الخلقي تؤدي حتما بالتدريج إلى الرد إلى أسفل سافلين التي ذكرها القرآن.

وذلك ما يقتضي تشريعا وسيطا بين اللاصوري الذي هو حياة الأمة التي هي بمجرد كونها حياة تشرع في مجالات التقويم كلها وتلك هي فاعلياتها القيمة التي تجعلها كيانا حيا يشرع في مسائل الذوق والرزق والسلطان عليهما

وبهما بتوسط وعيه بالسلطان المتعالي على كل سلطان. وهذا الوعي يتجاوز مجرد الوعي النفسي الفردي بل هو تاريخ جماعة فعلية لها أبطال ورموز كانت بسلوكها التعين الفعلي لهذه العلاقة بين التشريع الحي اللاصوري والصوري والمرجعية الرمزية. وعلى رأي هذا الوعي المتعين في التاريخ يأتي الرسول وكأنه ملخص كل الرسل الذين يقصهم القرآن.

ولما كان الرسول هو التجسيد الفعلي للرمز الذي تعينت فيه المرجعية فينبغي أن يكون كذلك الرمز الأصل الذي يتعين فيه تعينها التاريخي من حيث هي مؤسسة راعية للمرجعية أعني الخلافة. وبهذا المعنى فإن الرسول الخاتم ينبغي أن يكون أصلا لكل خلافة راشدة[112] ليس للمسلمين وحدهم بل لكل البشرية. وما الخلفاء الراشدون الأربعة إلا فروع[113] لهذا الأصل وهم مع الرسول يمثلون النخب التي صارت رموزا تتعين فيها المرجعية للإدراك الجمعي فتغني عن السلطة الروحية القائمة بدور الوسيط بين الله وعباده والتي تتحول بمجرد الوجود إلى سلطة طغيان روحي لأنها تتحالف مع السلطة الزمانية لتقاسم المصالح كما بينت «آل عمران» تفسيرا للتحريف المادي (تبديل المرجعية النصية) أو المعنوي (تأويل المرجعية النصية):

فالنبي محمد صلى الله عليه وسلم هو أصل الخلافة الراشدة بالمعنى القرآني ونموذجها لأنه حقق مفهوم الاستخلاف من حيث هو منزلة إنسانية في الوجود أفضل تحقيق فتعين في سنته معنى التناغم بين الدين والدنيا وفي سياسته معنى التناغم بين الدين والسياسة. وإذن فقد تعين فيه المعنى الأصلي للخلافة الراشدة أعني المبدأ الأول الذي أشارت إليه الآية 38 من الشورى بـ : ﴿والذينَ استَجَابُوا لرَبِّهِم﴾.

وأبو بكر كان الفرع الأول من الخلافة الراشدة بالمعنى القرآني كما حددته الآية في المبدأ الثاني الذي أشارت إليه بـ : ﴿وأقَامُوا الصَّلاةَ﴾ إذ كانت خلافة مشتقة من تأميم الرسول له في الصلاة.

وعمر كان الفرع الثاني من الخلافة الراشدة بالمعنى القرآني كما حددته الآية بـ : (الأمر) ﴿وَأَمْرُهُمْ﴾ إذ هو في الضمير الجمعي للأمة يمثل العدالة في الأمر.

وعثمان كان الفرع الثالث من الخلافة الراشدة بالمعنى القرآني كما حددته الآية بـ : (أمرهم) ﴿شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (إذ هو انتخبته لجنة الشورى) و كان جلمع أصل اجتماع الجماعة (للقرآن الكريم).

وعلي كان الفرع الأخير من الخلافة الراشدة بالمعنى القرآني كما حددته الآية بـ : ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (إخضاع رمز الدنيا لشرع الله الرزق والإنفاق في وجوهه التي حددها القرآن الكريم وهو غير الزكاة وإذن فهو يتعلق بالاقتصاد عامة وبمالية الدولة خاصة): لذلك كان أول فعل قام به بعد البيعة عزل الولاة الفاسدين (و هو ما يعد بمنطق السياسة قصيرة النظر خطأ فادحا لكنه عين الحكمة إذا كان القصد بيان النموذج المثالي للرشد و الحكم الراشد).

وتلك هي وظائف «الدولة-الشريعة» القرآنية التي هي نموذج الدولة الإسلامية والتي لا تتحقق تامة إلا في المثال ومن حيث هي فاعل رمزي في ضمائر المسلمين تكون الفاعل التاريخي المرجعي الذي يجعل عالم المسلم الباطني ذا تعين فعلي يتجاوز فرديته إلى الكونية القرآنية. فالأصل هو الاستجابة للرب (والرمز هو الرسول نفسه) والفروع هي السلطة على الذوق وترمز إليها الصلاة ذروة العبادة (الرمز هو أبو بكر) ونسبة الأمر إلى الجماعة هو حقيقة العدل وتعينه الفعلي (والرمز هو عمر) ونظام أمر الجماعة العلمي وذروته اللجنة العلمية التي جمعت القرآن (والرمز هو عثمان) والسلطة على الرزق الذي هو رمز الدنيا ولا سلطان عليها إلا بالسلطان عليه بسلطان القيم الروحية والدين لئلا يكون الرزق سبب الصراع بين البشر (والرمز هو علي).

وكل ذلك يعالج في مستوى النظر والمعرفة أو الاجتهاد وفي مستوى العمل والحكمة أو الجهاد فيطابق دور الأمة في التاريخ الكوني وخاصة بعد أن تحققت شروط هذا الدور فيها أولا؛ لأن الأمة حققت المنصة المادية التي هي دار الإسلام والمنصة الرمزية التي هي حضارة الإسلام وفي العالم من حولها ثانيا لأن الإنسانية اتحدت ماديا في ما يسمى العولمة وسلبيا في خضوعها للقانون الطبيعي الملغي إلغاء شبه تام للقانون الخُلُقِي.



الخاتمة العامة

أفضل ما نختم به الكتاب الأول من هذه المحاولة هو التعين المضاعف للمرجعية ودور النخب الرمزي في وجود الأمة الرمزي ووجودها الفعلي أعني في وجهي كل تاريخ إنساني يتوازن فيه البعد الطبيعي والبعد الخلقي هو صورة النبي كما جاءت في القرآن الكريم بالتعيين العلَمي[114]. فهو يمثل رمز المرجعية الأسمى ليس من حيث هو المخاطب فيها فحسب ولا من حيث هو مبلغها بل وكذلك باسمه العَلَم حتى يتعين تمام التعين وتتعين مع هذا التعين وظائفه الرمزية الأساسية في تاريخ الأمة المقدس. فما من أحد قرأ القرآن لم يعجب من أن اسم الرسول الخاتم اسمه العَلم لم يذكر فيه إلا خمس مرات واحدة منها بصيغة أحمد وأربعة بصيغة محمد رغم أن القرآن كله خطاب إلهي المخاطب الأول به هو الرسول الخاتم.

فلا شك أن القرآن الكريم حوار مستمر بين الله ورسوله الخاتم حول التجربة الروحية الإنسانية في الماضي وحول الاستراتيجية الأفضل لتحقيق قيم القرآن في المستقبل بنقد التجارب الماضية وتحديد شروط النجاح التي كان فقدانها في الماضي علة فشل التجارب السابقة. ونحن لا نعتبر هذا الحصر العددي لورود اسم محمد في القرآن الكريم صدفة بل هو مناظر للوظائف التي يؤديها الرسول الخاتم في مجالات التقويم التي هي الفواعل القيمية في كل عمران. فلنحاول فهم الدلالة العامة للآيات الخمس التي ورد فيها ذكر اسمه والتي يمثل فيها اسم أحمد الأصل من الرسالة الخاتمة واسم محمد في الآيات الأربع الأخريات فروع الأصل

التي ترمز لشروط تحقيق الرسالة الخاتمة في التاريخ الفعلي ولمقومات الحصانة في الوقت نفسه[115]:

فالآية السادسة من سورة «الصف»: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾.

يبشر المسيح روح الله في هذه الآية بأحمد[116] نبيا من بعده. ويرمز ذلك إلى كونية الرسالة ووحدتها بصورتين: لأن المبشر برسالة أحمد هو آدم الثاني برمز القرآن الكريم [آل عمران 59] فيكون ذلك دالا على أنه يبشر بالبداية الثانية التي تستأنف التاريخ بعد اجتباء آدم ويكون ما بين المبشر والمبشر به رمز ما تقدم على الاجتباء

لأن الرافضين للبينات والبشرى عينوا بعودة الضمير في ﴿جاءهم... قالوا...﴾ على بني إسرائيل أعني القائلين بشعب الله المختار والدين القومي لا الإنساني. وبذلك تكون الآية دالة على كونية الإسلام إيجابا بطبيعة المبشر وسلبا بطبيعة رافضي البُشرى.

ومن ثم فأحمد هو رمز أصل الدَّلالات العلَمية لاسم محمد في القرآن الكريم وهي تتفرع عنه فضلا عن كونها متصلة مباشرة بدعويي الكونية والختم كما هو بين من الآية التاسعة من السورة نفسها: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ ثم إن الآية لا تكتفي بالدلالتين الموجبة والسالبة بل هي تحدد طبيعة المعركة التي يرتهن بها المستقبل الإنساني كله المعركة التي تنتج ضرورةً عن رد فعل المعارضين لدعويي الكونية والختم السويين بدعوييهما المرَضيين: كونية العلمانية خاتمة للتاريخ الإنساني. إنها المعركة بين كونية الأخوة البشرية التي يمثلها أحمد وجزئية شعب الله المختار التي تتصدى للكونية الإسلامية بصورتها المشوهة أعني عولمة العداوة البشرية.

ثم هي تحدد طبيعة التاريخ الموالي لنزول الرسالة الخاتمة. إنه استئناف التاريخ الإنساني بعد ختمه بحد غاية من جنس حد البداية: عيسى وآدم.

والآية التاسعة والعشرون من «الفتح»: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾.

أما هذه الآية فتحدد الخصائص الخلقية والعقدية التي تقتضيها أدوات الفعل الذي يحقق قيم القرآن في التاريخ أعني الاجتهاد والجهاد الجماعيين. ذلك أن الاستئناف لا بد له من اكتشاف علل ما حصل من تحريف وأدوات معالجته مع جعل علل التحريف وأدوات العلاج أمورا كونية لا تخلو منها رسالة حتى وإن لم تكتمل إلا في الرسالة الخاتمة. وبذلك تصبح الرسالة الخاتمة مستندة إلى الخصائص الخلقية والعقدية التي تجعل الأمة التي نزلت عليها أهلا لأداء الأمانة بالأسباب الحقيقية من أجل تحقيق شروط الاستخلاف في التاريخ الفعلي بالاجتهاد والجهاد المستندين إلى الإيمان والرحمة.

والآية 2 من سورة «محمد»: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾.

تحدد هذه الآية الخصائص التي تهب للأمة السلطة الروحية الكونية لأنها الأمة البذرة التي تشهد على الناس وتحقق كونية القيم القرآنية. فالأمة لم تحدد بعنصرها ولا بنسبتها إلى دين دون تحديد بل بشروط عملية هي عين المطلوب لتحقيق الخيرية: الإيمان والعمل الصالح تماما كما حددت ذلك إنشائيا الآية 104 من «آل عمران» وحددته خبريا الآية 110 منها. فيكون تحديد الأمة بمعيار مقابل

تمام المقابلة لمعيار الشعب المختار: **فهي جماعة مفتوحة ينتسب إليها كل من حقق شروط الخيرية أعني الإيمان والعمل الصالح ومنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين.**

والآية الأربعون من سورة «الأحزاب»: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾.

تبرز هذه الآية أن علاقة محمد بأمته من بعده متحررة من تقديم علاقة الرحم المباشر على علاقة الرحم غير المباشر أعني صلة محمد بأمته هي اللاحم الكوني أو الأخوة البشرية والخلق من نفس واحدة (الآية الأولى من «النساء» أصلا لكل اللواحم الإنسانية كما بينا في الجزء الثاني). وبذلك يتبين أن القرآن **يقدم اللواحم الرمزية على اللواحم العضوية**: الأخوة الإنسانية والدين الكلي هما اللاحمان الحقيقيان بعد نزول القرآن وهما بديلان من الأرحام العضوية والدين القومي.

واختيار أهم رموز العلاقة العضوية لوضع هذا المبدأ لم يكن بالصدفة. فالمعلوم أن ربط هذا المبدأ بقضية المحارم في النكاح هو الذي يجعل تركيزها في أذهان المسلمين نقشا في الحجر. ورغم أن الفقهاء أولوها بغير قصدها العميق فاعتبروا التبني محرما ولم يفهموا أن القصد تمييزه عن البنوة العضوية لتأسيس علاقة النسب الروحي بين البشر وفصلها عن علاقة النسب العضوي فصلا وضعت له علامة هي المحرمية في الثانية وعدم المحرمية في الأولى[117].

والآية المائة وأربعة وأربعون من سورة «آل عمران»: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾.

أما هذه الآية فترمز إلى طبيعة الفاعلية التي في المرجعية الرمزية بقيامها الذاتي المستغني عن القيام في شخص النبي لأن موت النبي هو بداية الانتقال من حياة البشر المحكومة بالرمز المتعين في ذات عينية إلى حياتهم المحكومة بالرمز القائم بذاته ودوره في تحديد مستقبل الرسالة من بعد لقاء النبي ربه فتكون المرجعية الرمزية بذاتها متعينة في الأمة التي كلفت بمواصلة الرسالة من بعده كما يرمز إلى ذلك مفهوم الشهادة على الناس. لم يعد الرمز مستندا إلى قيام عضوي لشخص النبي بل هو صار ذا قيام تاريخي كوني هو مسيرة الأمة كلها في التاريخ الإنساني برسالة محددة هي الشهادة على الناس من خلال السعي لتحقيق قيمِ القرآن في التاريخ الفعلي. والكل يعلم الحادثة الجلل التي جعلت الصِّديق يذكر الفاروق بهذه الآية التي يمكن أن نقول: **إن سهو الفاروق لم يكن سهوا بالصدفة بل الله أراد أن يعلن للأمة هذه النقلة بالحدث بين أكبر رمزين بعد الرسول** (و هي في آن حادثة معللة لفضل أبي بكر على عمر).

ولنُشِر في خاتمة عرض الآيات التي ورد فيها اسم الرسول بالعَلَمِيَّة إلى أمر قد يساعد في فهم منطق الترتيب القرآني خاصة إذا ربطناه بمراحل التاريخ الروحي التي يتمظهر فيها دور الرسالة الخاتمة بوصفها الواحد فيها جميعا. فترتيب هذه الآيات كان ينبغي أن يأتي بعكس ترتيب المصحف فيكون الأصل في نهاية الترتيب والفروع ترتيبها مدبر من النهاية البداية. ولعل الوظائف الرمزية التي عينتها الآيات التي ذكر فيها محمد باسمه العلم هي عينها المبدأ العميق لترتيب المصحف عند استعماله لتربية المؤمنين وتعليمهم الرسالة. ولما كانت التربية والتعليم يتكرران مع كل جيل فإن ترتيبها ينبغي أن يرمز إلى تدرج يجعله يعيش مراحل تحقق الرسالة في اللحظة النبوية ليصعد من بداية نشأتها إلى غاية اكتمالها عند ختم الوحي ووفاة الرسول.

وفي هذه التربية الروحية ينبغي للمؤمن أن يعلم علم تحقق في كيانه ووجوده لا علم حفظ في ذهنه وكلامه أن الرسالة المحمدية قد تحددت في هذه الآيات على النحو التالي:

استئنافا كليا وخاتما للرسالة عامة.

بأدوات استراتيجية ضامنة للنجاح أعني الاجتهاد المعرفي والجهاد العملي.

وبمعيار يحدد شروط الانتساب إلى الأمة المكلفة بهذا الاستئناف أعني شروط الخيرية.

وبتأسيس جديد للواحم التي ينبني عليها العمران الإنساني أعني تقديم الآصرة الروحية على الآصرة العضوية.

لتختم بمفهوم الحصانة الروحية التي تقوم بذاتها ولا تحتاج إلى أشخاص عينيين حيين يستبدون بالسلطان الروحي والزماني بدعوى تمثيلها فيكونوا وسطاء بين الإنسان والرسالة التي تتكلم باسم السلطان المطلق (الله) أصل الذوق والرزق وسلطانيهما.

وهذه الوظائف ذات صلة واضحة بالفواعل القيمية صلة تبين أن محمدا صلى الله عليه وسلم ورسالته كانا حقا القلب الكامن فيها جميعا والجامع لكل وظائفها بما في ذلك تشخيص ما طرأ عليها من تحريف. وقد بينا دور الرمز المحمدي بصورة أوضح من حقيقة الرسالة المحمدية ذاتها: **فهي الوعي المطلق بمركزية المرحلة الإبراهيمية إذ هي تصل ذاتها بتوسطها بما قبلها وبما بعدها أعني بما بين إبراهيم وآدم وبما بين إبراهيم ومحمد. ومعنى ذلك أن المرحلة الإبراهيمية هي في المنظور القرآني الوعي المطلق بالتوحيد المطلق والمرحلة المحمدية هي الوعي بهذا الوعي ورفعه إلى الكونية ومن ثم جعله خاتما بتحقيقه في التاريخ الفعلي وليس بمجرد الدعوة الرمزية إليه.**

لذلك فالرمز المحمدي هو بداية المراحل التكوينية للتاريخ الروحي وغايتها وسر تواصلها الناقل للرمز الديني بينها من أولاها إلى أخراها أعني الرمز الوجودي (جوهر الوجود الديني) والرمز المعرفي (جوهر الوعي الديني) والرمز العملي (جوهر التشريع الديني) إذ هي الوعي النقدي بكل المراحل بمنطق التصديق والهيمنة. لذلك فمحمد صلى الله عليه وسلم ينبغي أن يكون خاتم النبيين. والمراحل التي تناظر الفواعل القيمية والتي تنتهي بالمرحلة التي جاءت البشارة بأحمد على لسانه هي:

المرحلة الآدمية (تأسيس الأسرة العضوية والذوق) والرمز إلى العفو عما يسمى بالخطيئة ومن ثم الرمز إلى البداية الخيرة للتاريخ الإنساني من دون تحقيق شروطها. ولذلك فقد وصف آدم بأنه ليس له العزم الكافي. وهذه هي المرحلة التي ترمز لمثال نخبة الذوق مثالها الأعلى.

والمرحلة النوحية (تأسيس المنشأة المادية والرزق لأن أخذ الزوجين من كل شيء يعني الانتقال من الإنتاج الطبيعي إلى الإنتاج برعاية الإنسان) ورمز السفينة إلى تاريخ الحضارة الإنسانية وصلتها بالرسالة التي هي ما صنع بأعين الله. وهذه هي المرحلة التي ترمز لمثال نخبة سلطان الرزق دون أن تكون قد أدركت طبيعة ما يطرأ على ما بعدها من تحريف حتى وإن تصورت أنها أدركت ما حل بما قبلها من تحريف.

والمرحلة الإبراهيمية (تأسيس المدرسة و العلم : السؤال الإبراهيمي والتعليم بمنهج السخرية والجواب المحمدي بالتحقيق الفعلي في التاريخ) ويرمز تهديم الأصنام والتحرر من عبادة الأفلاك لبداية الوعي الإنساني بدور الرسالة والدين في استئناف السعي إلى المحافظة على تقدم الخير على الشر في الحياة البشرية: لذلك وصف إبراهيم بكونه أواها.

والتحريف الثاني هو نظرية الخطيئة الرزقية التي أسست لسلطان الطغيان الزماني (العجل الذهبي): وتلك هي العلاقة التحريفية بين رسالة نوح ورسالة موسى -عليهما السلام-.

فكان لا بد أن يتوسط بين التحريفين وما حرفاه رسالة غير قابلة للتحريف لأنها لا تتضمن إلا مبدأ واحدا هو الوحدانية من دون مضمون معين يحدد الشروط الاستراتيجية والسياسية التي تمكن من تحقيق قيمها في التاريخ الفعلي: وتلك هي رسالة إبراهيم كما حددها القرآن الكريم وطبقها الرسول الخاتم. إنها رسالة إبراهيم -عليه السلام- النبي الأوّاه الذي بلغ رمز الرسالة ولم يستطع تحقيقه إلا في أسرته دون المعمورة. وذلك يعني أن منطق التجربة الروحية للإنسانية كان يقتضي أن يأتي **إبراهيم الثاني أو محمد صلى الله عليه وسلم** الذي حمله الله تبليغ الرسالة الخاتمة وتحقيق النموذج الفعلي لقيم التوحيد في التاريخ. وهكذا يتبين أن دعويي الكونية والختم لم تكونا مجرد دعويين بل هما ما يقتضيه منطق التاريخ الروحي للإنسانية فضلا عن شهادة القرآن. ويمكن أن نضع ذلك كله في معادلة تبين العلاقات بين المراحل:

[(آدم + عيسى: محور هذه العلاقة إشكالية الذوق والسلطان عليه)]

مع

[(نوح + موسى: محور هذه العلاقة إشكالية الرزق والسلطان عليه)]

ينتج

[السلطان المطلق أو دين التوحيد تأسيسا وتحقيقا فعليا في التاريخ]

[إبراهيم + محمد صلى الله عليه وسلم]

والمرحلة الموسوية (المنشأة السياسية أو الدولة والسلطان على الرزق) ويرمز بشدته (دور القوة) وحاجته إلى وزير (دور الرمز) إلى بدايات تأسيس المؤسسة السياسية والشرائع التي تكون في البداية مستندة إلى القصاص البدائي دليلا على بدائية التشريعات الأولى. وهذه المرحلة التي ترمز لنخبة سلطان الرزق.

والمرحلة العيسوية (المعبد أو الأسرة الروحية والسلطان على الذوق) ويرمز بلطفه واستغنائه عن تكوين دولة والاكتفاء بالأخوة المعبدية للسلطان الروحي حتى إن الله وصفه بكونه من روح الله. وهذه هي المرحلة التي ترمز لنخبة سلطان الذوق.

لكن المقارنة بين المرحلتين الأخيرة والأولى[118] وبين المرحلتين الرابعة والثانية[119] تبين أن التحريفين في الأخيرة والرابعة هما تحريفا الأولى والثانية اللذان يمثلان تأسيس الحياة الذوقية والحياة الرزقية ومن ثم فهما تحرفان الذوق (تحريم الجنس) والرزق (عبادة العجل) وأنهما كان ينبغي أن تحصلا في التاريخ الفعلي لتكون الرسالة الخاتمة علاجا لهما ومن ثم خاتمة إذ من دون ظهور الداء لا يمكن علاجه: **الداء الأول كان علاجه علاجا للمسألة الذوقية وخاصة بتبرئة الجنس والذوق والداء الثاني كان علاجه علاجا للمسألة الرزقية وخاصة بتحريم الربا وتبرئة الملكية والتجارة**. وظهور التحريف المطلق في الحالتين ينبغي أن يتقدم على علاجه المطلق ما يجعل التاريخ المقبل من بعده كله سعيا للإصلاح الدائم فتتكلف به أمة وليس شخصا ويصبح دور الشهادة على الناس هو دور تلك الأمة. وإذن فالداءان هما:

التحريف الأول هو نظرية الخطيئة الذوقية التي أسست لطغيان السلطان الروحاني (الرهبانية): وتلك هي العلاقة التحريفية بين رسالة آدم ورسالة عيسى -عليهما الصلاة والسلام-.

فتكون رسالة الإسلام كونية وخاتمة بحق لأنها تعالج أصل المسائل كلها كما تبين:

نظرية الرقيب في الآية الأولى من النساء: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾

ونظرية الاستجابة إلى الرب في الآية 38 من الشورى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾

ونظرية «برهان ربِّي» الذي حال دون يوسف وإغراء زوجة العزيز فتمكن من السلطان على الذوق ومن إغراء القوامة على الرزق فتمكن من السلطان عليه فكان الرمز القرآني لكل وظائف السياسة الشرعية: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف24].

لذلك محمد و إبراهيم عليهما الصلاة و السلام الشخصين اللذين حطما الأصنام فتواصلا مباشرة مع الله بالسؤال والجواب أو المناجاة التي هي الصَّلاة: **لذلك كان لا بد أن يكون الإسلام حنيفية محدثة أو إبراهيمية محدثة أعني عودة إلى تحطيم الأصنام ليس في مستوى الرموز فحسب بل وكذلك في التاريخ الفعلي للإنسانية.**

واللهُ ورسُولُه أعلَم.

[1] ليس من المبالغة في شيء القول إن كل أزمات الأمة والإنسانية مرجعها إلى هذه المسألة ببعديها. ولذلك فينبغي اعتبارها بداية المحاولة وغايتها: وهي بدايةً في شكل تأسيس من خلال صقل النظّارة ومسح الغبش الذي يمنع الرؤية في الأفق الوجودي الذي لم يعد مبينا وهي غايةً تعليل الغبش وعلاجه ليعود الأفق فيصبح مبينا. ذلك أن هذه المسألة هي ما يمكن أن نعتبره علة ما أصاب الأفق الوجودي الذي يجعل الأمة ترى طريقها وتسير فيها على هدى الحصانة الروحية التي تتألف من مقومات هذا الأفق لكأنه بوصلتها. وما أصاب هذا الأفق من تعمية وتفتت علته منظور النخب للحصانة ومقوماتها فتكون القضية كلها كامنة في العلاقة التي توجد بين فكر النخب وإدراك هذه المقومات والتقويم بها واعيا كان التقويم أو غير واع في مجالات التقويم الخمسة: الذوقي والرزقي وتقويم تقويم الذوق أو السلطان عليه وتقويم تقويم الرزق أو السلطان عليه والسلطان الأعلى أو الاستجابة للرب كما في الآية 38 من الشورى.

[2] قد لا يصدق القارئ أن كل المبادئ التي تنبني عليها فلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنيتان والعلاقة بينهما في صلتها باستراتيجية القرآن التوحيدية وبمنطق السياسة المحمدية قابلة للاستخراج من آية واحدة من القرآن الكريم لأنها تتضمنها بصورة مكثفة لكنها شديدة الوضوح. ومع ذلك فالأمر هو كذلك كما يتبين من الآية 38 من «الشورى». فكلما تدبرها المرء وجد فيها هذه العلاقة وقد صيغت صيغة مكثفة تجعلها قابلة لأن تكون شعار هذا الجزء الثالث: « 1- والذين استجابوا لربهم (=المبدأ الأصل الجامع بين الفلسفتين وهو أساس الحصانة متحررا من طغيان النخب للصلة المباشرة مع الرب) 2- وأقاموا الصلاة (=الوجه الذوقي أي رمز البعد الروحي من الوجود الإنساني ومن ثم فهو مدار فلسفة الدين لأن الصلاة هي رمز العبادة والعلاقة المباشرة مع الرب) 3- وأمرهم (=أصل الشرعية أعني أمر الأمة لعودة الضمير إلى المستجيبين لربهم استجابة لا تكون إلا فرض عين) 4- شورى بينهم (=نظام الحكم الذي يسهم

فيه الجميع فرض عين ومن ثم فهو جوهر الصورة من فلسفة التاريخ من حيث هو فعل الجماعة السياسي وأساس علاقتهم فيما بينهم من حيث هم أحرار مشاركون في تنظيم حياتهم) 5- ومما رزقناهم ينفقون (=الوجه الرزقي أي رمز البعد المادي من الوجود الإنساني ومن ثم فهو مدار فلسفة التاريخ لأن الإنفاق هو رمز من حيث هو فعل الجماعة الاقتصادي ورمز العلاقة بين الناس في صلتهم بالعالم مورد حياتهم المادية)».

[3] ذلك أن الذاكرة الجماعية لا تتعين كوعي حي فعلي إلا في نخبها الحية من حيث هي السهم الحاملة لما سبقها من نخب الأجيال السابقة بشيء من التناسخ الرمزي الأجيال التي كانت الجزء الحي والواعي في عصرها. والوجود الموضوعي للذاكرة الجماعية في المعالم المادية والرمزية لا يكون ذا فائدة إذا لم يتعين في الوجود الذاتي للأمة بعامتها في مستوى القيام الحي اللاواعي أعني في الشعب الذي يعتبرها عين هويته وفي خاصتها في مستوى القيام الحي الواعي أعني في النخب التي تعتبرها معين مستوحياتها وإبداعها. مثال ذلك أن التراث الفرعوني لا يزال قائما في وجوده الموضوعي لكنه لم يعد فاعلا في التاريخ الحي لأنه لا يفعل في الذاكرة الجماعية العامة لشعب مصر والذاكرة الجماعية لنخبها فلم يبق منه إلا الغرض السياحي أو بعض السخافات السياسية في النزعة الفرعونية. وقس على ذلك كل الذاكرات التي تحاول النزعات الانفصالية إحياءها مثل البابلية في العراق والفينيقية في لبنان والقرطاجنية في تونس إلخ... من سخافات النخب العربية التي تتجاهل ثرواتها الحقيقية -الحضارة الإسلامية التي تسيطر على ربع الإنسانية وتملك قلب العالم- فتتركها لغيرها يستفيد منها (كما تفعل إيران) وتبحث عن العمل بما لا يحرك ساكنا من سواكن شعوبها لتفتتها بها فتسعى إلى بعث أمم وهمية وقتل الأمة الفعلية.

[4] العلاقة بين الحديث والحدث التاريخيين متعاكسة بين الماضي والمستقبل. فالماضي يكون حضوره بتقدم الحديث على الحدث لأن الحدث لم يعد حاضرا بذاته إلا في ما أصبح ذا فاعلية شبه عضوية لكن حضوره بحديثه تتغير معانيه بتأويل متعلق به في حد الحاضر المفتوح عليه. والمستقبل يكون حضوره بتقدم الحدث على الحديث الذي تتغير دلالته بالاحتكام إلى التحقق المشروعي في الحد الثاني من الحاضر حده المفتوح على المستقبل. فيلتقي في الحاضر الحي الذي هو التاريخ الفعلي يلتقي فيه وجها الماضي ووجها المستقبل فيكون بؤرة الصراع بين حديث الماضي المؤول لحدثه وحدث المستقبل المحول لحديثه وتلك بالذات هي حياة الحصانة في كل لحظة حية من لحظات التاريخ التي هي الحاضر الدفاق.

[5] وقد يفهم القارئ بسرعة المقصود بالجاه الذي يستحوذ على الثروة المادية من دون عمل لأن ذلك واضح ومشهود بالعين المجردة. فيكفي أن ينظر إلى من حوله في جل البلاد العربية إن لم يكن فيها كلها. لكنه قل أن يفهم أن الأمر نفسه يحدث في مستوى الثروة الرمزية. فمثلما يتمكن أصحاب الجاه من سرقة عرق الآخرين المادي فيصبحون أثرياء ماديا دون عمل فكذلك يتمكنون من أن يصبحوا أثرياء رمزيا من دون عمل بسرقة إبداعات الآخرين سواء أكانت علمية أو فنية.ولعل جل المؤسسات الجامعية والصحفية وكل مؤسسات النشر هذه وظائفها: المستبدون بأمرها لا يتوسلونها للثروة المادية فحسب بل وكذلك ما ينتجه بعض المبدعين فيها. وما يشترك فيه الأمران الإثراء المادي والرمزي غير المشروعين هو الأداة التي تحقق هذه المعجزة: إنها الآلية المافياوية التي تمكن من ذلك. فأجهزة الدولة في البلاد المتخلفة تتحول إلى مسالك وأدوات لتحقيق هاتين الجريمتين تحقيقا نسقيا في مجالي الثروة المادية والثروة الرمزية. وبدلا من أن تكون الدولة حامية الحقوق والواجبات تصبح رأس المافيتين المادية والرمزية وقد بين ذلك ابن خلدون جلي البيان عند كلامه على العدل والظلم «المقدمة» الباب الثالث الفصل 43 في

أن الظلم مؤذن بخراب العمران). والمافية الأولى تعمل في مجال الثروة المادية لتستحوذ على عرق أصحابها والمافية الثانية تعمل في مجال الثروة الرمزية لتستحوذ على عرق أصحابها سواء في البحث العلمي والفني في المؤسسات الرسمية وغير الرسمية التي تعين فيها الدولة نخبا فاسدة هي في الحقيقة أدوات المافيا العليا التي يمثلها المستحوذون على الدولة. وهذه هي العلة الأساسية في صراع النخب المافياوية على الحكم والسياسة: إنه ليس صراعا من أجل خدمة الجماعة بل هو صراع من أجل احتلال مكانة في المافيا التي تستخدم الجماعة. ولو كان الحكم لخدمة الناس لرأيت النخب تتمنع عنه. وهو ما يذكر لنا التاريخ بعضا من أمثلته عند الكلام على بعض العلماء الذين كانوا يفضلون الحبس على تقلد أي خطة رسمية. لكنا اليوم نرى الكثير منهم يتقاتلون عليها لأنها تمكن من الإثراء السريع في أحد المجالين أو فيهما معا. والخطير في هذا الأمر ليس الظلم فحسب بل هو خاصة ما يطرأ على المؤسسات من فساد ينتهي بها إلى الكساح: فلا الجامعات باتت قادرة على تكوين الفنيين فضلا عن العلماء ولا المؤسسات الاقتصادية قادرة على إنتاج الثروة بل هي مضخات لامتصاص دم الشعب والثروات الطبيعية إلى حد النضوب. وبخلاف ما حدث في الغرب فإن البرجوازية العربية صارت برجوازية استهلاكية مصدر ثروتها هو الحكم بدل العكس في أوروبا حيث وصلت البرجوازية إلى الحكم بالعمل المنتج. لذلك فالبرجوازية العربية والإسلامية برجوازية تطفلية تفقر بلادها ماديا ورمزيا بدل إثرائها.

[6] ابن خلدون: «المقدمة» دار ابن حزم بيروت 2003م المجلد الأول مقدمة المقدمة في فضل علم التاريخ (ص. 27): «وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها ويقفوا مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلا يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده...»اهـ.

[7] وتشير إلى هذا السلطان الرقابة الإلهية في الآية الأولى من «النساء» التي بنينا عليها الجزء الثاني من هذا الكتاب الأول والجملة الأولى من الآية 38 من «الشورى» والحرز أو «برهان ربي» الذي حال دون يوسف والوقوع في الإغراء ليكون سيدا على الذوق والرزق وسلطانيهما فيحكم بشرع الله كما في النموذج الذي يقصه القرآن وليس كما تصفه التوراة التي جعلته ناصح سوء لفرعون حتى يستعبد شعبه بجعلهم أقنانا بعد أن كانوا مالكي أرضهم.

[8] [المائدة 3]: ﴿... يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ وقد يعجب الكثير من العجلين في فهم المعاني كيف أتت هذه الجملة التي تحدد كمال الدين وتمام النعمة بين حدين يبدوان عديمي الصلة بهذين الأمرين الأسميين. فأما الحد الأول فهو الأمر الذي يعين التحرر من الخوف من غير الله. وأما الحد الثاني فهو الأمر الذي يعين التحرر من التشدد الديني في المحرمات رمزا إلى ذلك بتحليل أكل ما لم يكن مسموحا به وتعليلا له بالضرورة الطبيعية وحسن القصد. وكل تحليلاتنا السابقة قد ركزت على بيان أن الرسالة الخاتمة تنبني على دعويين هما الكونية والختم وهما دعويان عليها أن تحققهما ليتم الاستخلاف في شكله الأفضل فينقل الإنسانية من توحيد العولمة المتوحشة إلى التوحيد بقيم القرآن. وعلامة الشروع في ذلك هي يأس الأعداء من دين الأمة في سعيهم لردها عنه (وهي محاولات بلغت الذروة الآن في لحظة استئناف الأمة دورها الكوني) وبلوغ الإنسانية غاية الاضطرار أعني الفقر والمرض والمجاعات التي تسببها العولمة التي تعاني منها الإنسانية الحالية. أما التحليل في الحالات الضرورية المشار إليها في الآية فهو رمز التيسير لعلاج مشكلة مشكلات البشرية التي مصدرها النظام الرأسمالي في ذروته القاتلة للأغلبية الساحقة من البشرية لإشباع القلة مع تشجيع

المسلمين على الاختلاط بهم ومشاركتهم معايشهم ونساءهم لمساعدتهم في علاج العقم البايولوجي والشيخوخة ومن ثم نشر الإسلام سلميا وبالاعتماد على المقومين الأساسيين من الفواعل القيمية أعني الرزق والذوق: فأتم غزو هو الغزو البايولوجي لكونه حربا طبيعية ضد الموت والشيخوخة يعمر بها الله الكون.

[9] وبذلك فقد زال المستوى الغائي من العمران ولم يبق منه إلا المستوى الأداتي: التنازل لقضاء الحاجات هو الوحيد الذي بقي وزال التنازل للأنس بالعشير لأنه لم يبق أنسًا ولا عشيرًا بل صار الناس في المجتمع خاضعين للخداع الدائم كما وصفه ابن خلدون عند كلامه على فقدان معاني الإنسانية بسبب الاستبداد والعسف في مؤسسة التربية والحكم السلطاني.

[10] ومن الحِكم التي أسيء فهمها حكمة {إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن} لأنها صارت من جنس ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون 4]. ذلك أن معناها الحقيقي لا يتم إلا إذا قلنا بأي سلطان يتم الوزع: فإذا لم يكن معنى الكلام: السلطان الموزوع بالقرآن أي :إذا لم يكن السلطان ذاته موزوعا بالقرآن فإنه سيكون سلطانا ظالما ومغتصبا لأنه غير شرعي ومن ثم فلا يمكن القبول بالظلم والاستبداد لأنهما مصدر كل فساد ممكن وخاصة الفساد المؤدي إلى إفساد القيم القرآنية وجعلها تعني عكس معناها لأنها تصبح مبررة لكل ما آل بالمسلمين إلى ما هم فيه. الدولة ضرورية للإسلام ليس في ذلك أدنى شك. لكن الدولة التي تعمل بقيمه لا التي تحرفها. وكل الدول الإسلامية تحرف قيم القرآن وخاصة الدول التي تدعي أنها تطبق الإسلام: فهي دول جاهلية بل هي صارت من جنس الدولة الفرعونية أمراؤها فراعنة وعلماؤها هامانيون سواء كان الأمراء تقليديين أو من انقلابيي العساكر أو كان علماؤها تقليديين أو من علمانيي المنابر.

[11] الخلل الأول الذي حدث في مستوى الرمز: استحواذ علماء الدين على هاتين الوظيفتين وإلغاء كل أصناف الإبداع العلمي والفني فلم يبق معدودا من التربية والثقافة الشريفتين إلا التربية الدينية والثقافة الدينية وزالت التربية العلمية والفنية. فقد زال البحث العلمي النظري فضلا عن تطبيقاته التقنية وزال البحث الوجداني النظري فضلا عن تطبيقاته الفنية. وتلك هي أولى نكبات الأمة التي أنهت كل معاني الاجتهاد ولم تبق منها إلا على الاجتهاد الفقهي المقتصر على الشرح اللفظي للنصوص والعلوم الأدوات لهذا الاجتهاد.

[12] الخلل الثاني الذي حدث في مستوى الفعل: استحواذ خبراء الحكم المادي على هاتين الوظيفتين وإلغاء كل أصناف الخبرة الاقتصادية والسياسية فلم يبق معدودا من الحكم والاقتصاد الشريفين إلا الحكم الطبيعي (القبيلة والعسكر) والاقتصاد الطبيعي (الزراعة والرعي) وزال الحكم ذو العقد السياسي الديني والعقلي والاقتصاد السياسي الديني (الاستخلاف فيها لتعميرها بالعمل المستند إلى العلوم وتطبيقاتها) والعقلي (المعنى نفسه). وتلك هي نكبة الأمة الثانية التي أنهت كل معاني الجهاد ولم تبق منها إلا على الجهاد القتالي المقتصر على الحروب البدائية بين القبائل.

[13] فما كان في الأصل ثورة على الاستبدادين الروحي (استبداد العلماء) والزماني (استبداد الأمراء) صار مؤسسا لهما وما جاء للإصلاح تحول إلى ذروة التأبيد لهذين الاستبدادين. فثورة ابن تيمية وابن خلدون على الاستبداد الروحاني ممثلا بخرافة التصوف والاستبداد الزماني ممثلا بصلافة الارتزاق لم تلغ هذين الاستبدادين بل جعلتهما طيلة القرون الموالية لعملهما الفكري وإلى الآن أمرين شبه طبيعيين باسم هذه الثورة إذ تقاسم الأمراء (السيف) والعلماء (القرآن) الاستبداد المطلق بديلا من الأمة التي صارت مطلقة اللامبالاة بالشأن العام لأن الأولين استبدوا برزقها والثانين بذوقها فاندحرت الأمة إلى الغيبوبة التامة.

[14] راجع في ذلك تعليقنا على تعريف هيدجر للحداثة وصلتها بتمسيح العالم أبو يعرب المرزوقي ;الشعر المطلق والإعجاز القرآني+دار الطليعة بيروت 2000م (ص90).

[15] ولا بد هنا من حسم أمر الثوابت التي يتشبث بها من يزعم نفسه متكلما باسم الأصالة. فالثابت الوحيد عند من يفهم استراتيجية القرآن والسياسة المحمدية هو ما اعتبراه ثابتا وليس ما يريده من جعل حصيلته هي الثوابت: أعني المتن المادي للمرجع لا غير موضوعيا والثابت الصوري لذات المؤمن المتعامل معه أعني الاجتهاد والجهاد. فالقرآن الكريم لم يعتبر حصيلة أي احتهاد أو جهاد ثابتا ينبغي التشبث به والاقتصار على تقليده باسم الأصالة بل الكل يعلم أن القرآن قد وضع مبدأ يلغي هذا الموقف إلغاء صريحا: مبدأ ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة 134]. فيكون الثابت الذاتي الوحيد قبالة الثابت الموضوعي الوحيد هو فعل الاجتهاد والجهاد وليس مفعولهما. لذلك عوضنا مفهوم السنة والجماعة بمفهوم السن والجمع. المسلمون هم الأمة التي شرع لها الله حق **السن والجمع** التاريخيين بالطبع ومنطلقهم فيهما هو قيم القرآن المتعالية على الزمان والمكان. ولذلك فلا يمكن لأمة أن تكلف برسالة الشهادة على الناس بأعمالها الدنيوية والتاريخية ثم نثبت فعلها التاريخي فنجعله جامدا ونعتبر الأصالة مقصورة على تقليد كل أجيالها الموالية لجيلها الأول في حين أن القرآن يجعلها في الاجتهاد والجهاد في كل مجالات التقويم فرض عين على كل جيل بل وعلى كل فرد من المسلمين. الثابت الوحيد هو ما أوصى به القرآن: الاجتهاد أو التواصي بالحق في فهم الآفاق والأنفس والجهاد أو التواصي بالصبر في العمل بما يوصل إليه الاجتهاد في التعامل مع الآفاق والأنفس. وذلك هو الاستخلاف أو أداء أمانة الخلافة في الأرض. وهو ثبات صوري للأفعال وتغير مادي دائم للمفعولات. ولا بد هنا من فهم خيرية الأجيال التي أشار إليها الرسول بمعنى صوري لا مادي أي إن فعل

السن والجمع اللذين حققا دار الإسلام في صدر الإسلام هما المطلوب الإبقاء عليه في الأجيال اللاحقة حتى لا تتفرق الأمة وتكون كالجسد الواحد وهو مطلوب الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية. ولا يكون ذلك بأن نفعل ما فعلوا بل بأن نفعل كما فعلوا من أجل تحقيق سن وجمع حيين يناسبان ظروف الأمة حتى تحقق الأجيال كلها نظير ما حققته الأجيال الثلاثة التي أشار إليها الرسول الأكرم: كونهم خيرا ليس وصفا لعينهم بل وصفا لشروط اتصافهم بتلك الصفات الفعلية أعني السن والجمع من أجل تحقيق قيم الإسلام في التاريخ الفعلي أعني تحقيق دار الإسلام وجعلها تعم المعمورة.

[16] نعتذر للقارئ على تضمين التقدير في نص الآية. وهو لا شك يدرك أن قصدنا ليس تحريف نص الآية لأن ذلك أبعد شيء منا فضلا عن كون النص معلوما للجميع وهو مدون في كل المصاحف. ونحن نقدم على هذه المحاولة بهدف تأسيس العودة السوية إلى العلم بقيم القرآن من خلال وضع التقدير المساعد على الفهم بين قوسين. إنما الهدف فهم مستندات التفسير الذي يبين أهمية هذه الآية في تأسيس النظام السياسي الإسلامي كما بينا في الجزء الأول. وطبعا فالأمل أن يفهم القارئ القصد من جعل الاستجابة إلى الرب هي الأصل في الحصانة فيدرك عندئذ أن إقامة الصلاة ترمز إلى الوظيفة الروحية للدولة الإسلامية، والأمر أمرهم تحدد طبيعة النظام السياسي المدني، والشورى بينهم تحدد آليات إدارته والإنفاق من الرزق تحدد النظام الرزقي أو الاقتصادي الذي يجعل الرزق لله حتى يحرر الناس من سلطانه فيتآخون به بدل من أن يكون مدعاة للحرب بينهم.

[17] وهذه الخاصية عصية على الفهم. فكما هي قابلة لأن تكون مصدر كل خير فيمكن أن تتحول إلى مصدر كل شر إذا لم نعرف كيف نبدع ما يناسبها من مؤسسات تؤطرها. فهي قابلة لأن تكون منطلقا للثورة الدائمة أو الفوضى باسم المرجعية لعدم تحدد

الناطقين باسمها. وقد حاول المسلمون تأطيرها بما شابه نفيها والعودة إلى نقيضها ربما بسبب الاقتصار على محاكاة الموجود من المؤسسات بدل فهم ما يشير إليه القرآن نفسه والعمل بمقتضياته. فالشيعة أطرتها بنفيها الصريح إذ لجأت لنظرية الوصية والإمام المعصوم الذي يمثل الحصانة الروحية بزعم إرث عصمة الرسول. والسنة أطرتها بما آل إلى نفيها في الواقع دون الواجب أي إن السنة التي لا تزعم للعلماء العصمة صراحة انتهت بنظرية وراثة العلماء للأنبياء التي ليس لها حد معين إلى ما يشبه السلطة الكنسية التي هي في الغالب متواطئة مع السلطة السياسية وهو بالتحديد ما يُحذر منه القرآن في آل عمران. وقد جمع التصوف المنحط بين التأطيرين فزاد الطين بلة. والحل الذي يعينه القرآن رغم عدم عملنا به هو في تربية الأمة تربية تمكنها من علاج المعضلة بردها إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المنظم في مؤسسات مدنية تكون على قدر من الوعي يجعلها تباشر الأمر بنفسها وتختار من بين العلماء والمبدعين من تعتبره حائزا على شروط النطق باسم قيمها تكليفا وعزلا فلا يكون مجرد العلم أو مجرد النسب كافيا لهذه الوظيفة المقدسة مع بقاء السلطان الروحي بيد الجماعة الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر فلا يكون من تختاره للتمثيلها إلا ناطقا باسمها وليس بديلا منها: وذلك في المجالين الروحي والسياسي على حد سواء بمعنى أن الأمر في الحالتين يكون ديموقراطية مباشرة تصاحب الديموقراطية التمثيلية وتراقبها بمؤسسات المجتمع المدني تعيينا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ذلك أن الآية 38 تنسب الأمر إلى «هم» أعني إلى الذين استجابوا لربهم أي إلى المؤمنين. ولما كان المتكلم في الآية هو الله نفسه فإنه هو الذي اعتبر الأمر أمر الأمة وفوض لها أن تديره بالشورى: فيكون ذلك هو عين مضمون الاستخلاف. وإذن فالنظام القرآني الثوري بالقياس إلى ما عرفته البشرية من قبل هو في المجالين الروحي والزماني غير القابلين للفصل: جمهورية (الأمر أمرهم=رأس بوبليكا) ديموقراطية (شورى بينهم=ديمو كراطيا) حتما.

[18] انظر أبو يعرب المرزوقي: ؛فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي+ دار الهادي بيروت 2006م الباب الأول: تعريف مفهوم الوحي وأصنافه ومن بينها الإدراك العقلي. فإذا كان الله يوحي لكل الكائنات الحية من النحل إلى النمل إلى الإنسان فإن الوحي ليس مقصورا على المعنى الحصري لتلقي الأنبياء الرسالات بل هو كل ضروب الإدراك بما فيها الإدراك العقلي بكل درجاته ومن حيث هو قدرة فطرية وليس ملكة صناعية. ولعل أفضل تعبيراته عند ما يكون في أسمى صوره حتى عند العقلانيين هو ظاهرة الإبداع عامة والإبداع الفني خاصة. وقد أشار الغزالي إلى ذلك عند كلامه على ذائقة الشعر والموسيقى بوصفهما إدراكا متجاوزا لما يمكن أن يفسره العقل بمعنى العقل اللساني المنطقي. فكل ما يستطيعه هذا العقل اللساني المنطقي الذي هو نفسه ذو درجات لا تكاد تتناهى –لأن الناس ليس لهم جميعا المقدار نفسه منه– هو أن يحاول رد المؤلف لعناصره والنتيجة لمقدماته بشرط ألا يوجد بين المردود والمردود إليه قفزة نوعية هي من سمات ما نسميه إبداعا: فمهما فعلنا لتفسير إبداع نظرية جديدة أو مأثورة فنية أو حتى خطة عسكرية لن نستطيع ردها لمقدماتها وشروطها بل إن فيها أمرا ما جديدا هو ما يجعلها تتصف بالغيرية المطلقة بما فيها من إبداع. وهذا الجديد الطارئ لا بد منه لنفهم حصول التطور حتى في العالم الطبيعي: وإلا فينبغي أن نسلم بأن كل شيء موجود من البداية وأن التغير وهم فنعود إلى القول برأي بارمينيدس وزينون الإيلي.

[19] ومن هذا الباب عادت السلطة الروحانية أو الكنسية إلى الإسلام رغم نفي القرآن الصريح لها. وهي قد عادت بصورة صريحة عند الشيعة وبصورة ضمنية عند السنة. فعند الشيعة ليس من أساس لنظرية الإمامة إلا هذا الوهم وهَم علم الغيب والعصمة. وعند السنة حتى وإن كان المبدأ نفي الإمامة والعصمة فإنهم قد جعلوا وراثة علم النبي مدخلا لمثل ولاية الفقيه لأنهم لا يوضحون أي علم من النبي يرثون: فالوحي توقف وختم وكل ما عدا تلقي الوحي ليس فيه ما يختص به الرسول حتى يرثوه منه. أما

فضائل الرسول الخلقية والعقلية فلا تورث بل تمثل مثالا أعلى يسعى إليه الجميع كلٌّ على قدر الاستطاعة: وهو أمرٌ الوراثةُ فيه مستحيلة حتى بين الآباء والأبناء.

[20] كيف يكون إصلاح النظر شرطا في إصلاح العمل؟ العلاج التيمي اعتمد على فرضيتين أولاهما دينية والثانية وفلسفية:

فأما الدينية فهي اعتبار الشريعة تابعة للعقيدة لتبعية العمل للنظر.

وأما الفلسفية فهي اعتبار ما بعد التاريخ أو الفلسفة العملية تابعة لما بعد الطبيعة أو الفلسفة النظرية لنفس التبعية الموضوعية. ولما كان تشخيصه للأزمة التي تمر بها الأمة هي بنسبة المرض إلى الجبرية في الفكرين الفلسفي الكلامي والصوفي الفقهي فإنه قد رأى أن العلاج يقتضي تحرير الإرادة الإنسانية بدحض الفلسفة والكلام والتصوف والفقه التي آلت كلها إلى القول بالجبرية. وإذن فإصلاح الفلسفة النظرية والعقيدة يؤديان في علاجه إلى إصلاح الفلسفة العملية والشريعة.

[21] كيف يكون إصلاح العمل شرطا في إصلاح النظر؟ العلاج الخلدوني اعتمد على فرضيتين مقابلتين تمام المقابلة للتشخيص التيمي رغم أن المشكل الذي يتصدى له هو المشكل نفسه. فعنده أن العقيدة والفلسفة النظرية تتبعان الشريعة والفلسفة العملية أي إن التربية والسياسة هما اللتان تُرَبّيان الإنسان على الخنوع والاستسلام للأقدار وفقدان معاني الإنسانية. لذلك فينبغي إصلاح السياسة والتربية أي الفلسفة العملية والشريعة لكي يصبح الإنسان قادرا على الاعتقاد الصحيح والفكر الصحيح فضلا عن الشجاعة الخلقية وطلب الفضائل الذي هو غير ممكن في رأيه إذا ربي الإنسان أو عاش في نظام يزيل معاني الإنسانية.

[22] لن نسأل عن الكلمة السحرية للتفاعل. فهذا أمر يبدو عند هذا المفكر أمرا مفهوما ولا يحتاج إلى تحليل. سنكتفي بما هو أبسط لنسأل: إذا كانت العناصر الثلاثة هي على التفاعل المستمر فكيف تبقى ثلاثة؟ هل العلة هي أن الكاتب يميز بين جوهرين

ثابتين ثم علاقة التفاعل بينهما فتكون بذلك العناصر ثلاثة ؟ لكن ماذا لو اعتبرنا الحدين اللذين بينهما التفاعل هما بدورهما كائنين غير ثابتين ؟ فلعلهما هما بدورهما تفاعلان لعناصر أخرى إلى غير غاية. وللمساعدة فلنسلم بأن العناصر المتفاعلة ثابتة ولنسأل: أليس التفاعل مشاركة بين المتفاعلين فهل نميز بين فعل س في ص وفعل ص في س أم نعتبرهما شيئا واحدا ذا اتجاهين؟ إذا ميزنا فبم نميز؟ وإذا لم نميز فلم لا نميز؟ وفي حالة عدم التمييز ألا تكون الفاعلية في التراث ككل خاضعة لقاعدة مجموعة أقسام المجموعة فتكون 2 (الواقع والفكر) قوة ثلاثة (إما أن يفعل الفكر في ذاته أو في غيره أو أن يفعل الواقع في ذاته أو في غيره أو كلاهما يفعل بالتوازي دون تفاعل أو بالتفاعل أو لا واحد منهما يفعل كأن يجمد كل شيء وهو أمر ممكن وكل هذه الحالات تحصل بحسب الظاهرة التي نريد فهمها بهذا المنهج) وإذا ميزنا اتجاهي التفاعل ألا تصبح 2 قوة 6 ؟ فكيف سينحصر الأمر خاصة وأن التفاعل هو بدوره يتفاعل إلى غير غاية؟ أم هل إن هذا ليس من العقل الذي يقول به صاحب التأويل العقلي؟

[23] ناصر حامد أبوزيد: «فلسفة التأويل» ص 34. واختيارنا لنص من أعمال ناصر حامد أبي زيد لا يعني أننا نقبل بالرد الفقهي على سلوكه كما فعلت المؤسسة الدينية في مصر. فهذا العلاج جعل الرجل ضحية فَصَيَّرَهُ نجما دون أن يكون أهلا لأن يعتد بفكره لو كان بين علماء الدين من رد عليه ببيان خوائه العلمي في ما يدعيه من العلوم الحديثة. رد المؤسسة الدينية لم يكن ذا علاقة بالمسألة المعرفية بل هو صراع مصلحي بين النخب في لحظة معينة من لحظات المؤسسات النخبوية في مصر الحديثة. ما يعنينا من الكلام في المسألة هو فهم الأزمات التي يعاني منها الفكر الإسلامي. والعلاج الفقهي القاصر لهذه الأزمات فضلا عن كونه خروجا عن دور الفقه الذي هو تنظيم للأفعال وليس للأفكار وخاصة للأفكار في مستوى البحث العلمي المختص الذي ليس له تأثير مباشر على الرأي العام الجمهوري (لأن الأفكار تصبح أفعالا عندما يريد أصحابها الانتقال من البحث

العلمي إلى التأثير الجمهوري) لم يكن علاجا موفقا: فكيف يستنتج الفقهاء من آراء حامد أبي زيد أنه كافر وأنه ينبغي أن تطلق منه زوجته؟ هل صار التكفير حكما فقهيا من دون أن يسبق بإعلان المكفر أنه لم يعد يشهد الشهادة التي بإثباتها يدخل الإسلام وبنفيها يخرج منه؟ وإذا نفاها فقد خرج من الإسلام ولم يعد خاضعا لحكم الفقه الإسلامي بل يصبح كما ورد في آية المرتدين مُرْجَأً إذ قد يثوب إلى رشده فيعود إلى حظيرة الإسلام أو يبقى على ردته فيحاسبه ربه بصريح نص الآية 217 من البقرة. لذلك فإني أعتقد أن محنته لا علاقة لها بالمسألة الفكرية التي أناقش رأيه فيها دون سواها معتبرا الأمر الآخر ثمرة الصراع بين الأصوليتين اللتين أفسدتا الفكر العربي الإسلامي.

[24] لا أحد سليم العقل يمكن أن يتصور كل هذه الأمور قابلة لأن يحيط بها عقل إنساني فيعالجها علاجا يزعم له أدنى قدر من العلمية. وإذا كنا قد أدركنا منذ أمد طويل أوهام العلم الميتافيزيقي الكلي لعالم الطبيعة فكيف لم يدرك هؤلاء بعد أن الاستحالة أكبر بخصوص عالم التاريخ الذي يقتضي حل معضلات الطبيعة بالإضافة إلى معضلاته حتى لو قبلنا بما يراه العقلانيون بأنه لا وجود لما وراء هذين العالمين؟ وكان يمكن أن يقبل مثل هذا المشروع من شخص متواضع يريد أن يدلي برأي تحكمي حول تصوره لعلاقة هذه الأمور بعضها بالبعض بمجرد بادئ الرأي أما أن يزعم أن ذلك عمل يمكنه من الحكم في قضايا الوجود والدين والزعم بأنه يقدم معرفة ذات دلالة فإن ذلك إن لم يكن من السذاجة أو من الغفلة فهو من اللامبالاة بعقول المخاطبين. ولهذه العلة فإن المرء يحق له أن يزعم أن المتعاقل من المفكرين العرب أكثر تعصبا وأقل فهما لمعنى العقل من كل المتعصبين من الحزب المقابل رغم أن الحزبين كليهما مجانب للصواب بسبب الابتعاد عن معاني القرآن الكريم في مفهوم المعرفة الاجتهادية.

[25] تقديم الواقع مبدأ وجوديًا للتفسير: علام يدل؟ إنه يدل على عدم إدراك امتناع ذلك وعلى الواقعية الغفلة التي تتصور الوجود شفافا بحيث يستطيع العقل الوصول إليه من غير وساطة الرموز الفاصلة بيننا وبينه دائما. ومما يعجب له المرء أن هذا الكلام يأتي ممن يزعمون الموقف التأويلي: فمن المفروض أن يكون أصحاب هذا الموقف أكثر فهما من غيرهم لدلالة التأويل وما تقتضيه من دور للرمز متقدم على ما يسمونه واقعا.

[26] التثليث الجدلي مبدأ منهجي وفيه من السذاجة المنطقية فضلا عن المعرفية القدر الكبير . فهَبْنا سلمنا بأن الأمر يتعلق بعلاقة بين الفكر والواقع فلم هي إذن في اتجاه واحد؟ أليست علاقة ثنائية تقبل الاتجاهين؟ وبأي معنى يعتبر فعل الواقع في الفكر وينسى فعل الفكر في الواقع؟ ثم لم لا يعتبران أمرا واحدا إذا قبلنا بأن الوجه الثاني لم يهمل؟ ثم أين نضع الاعتقاد بفاعلية الواقع أو بفاعلية الفكر أعني الموقف التفضيلي لأحد العاملين على الآخر في الفاعلية؟ هل هو من الواقع أم من الفكر أم ماذا؟

[27] استدلالا بالنص نفسه حجة على نفسه. هذه الحجة تعود إلى القول بأسباب النزول والتلازم بين القرآن كحديث والأسباب كأحداث. أليس هذا الوهم من جنس من يظن أن النظرية في العلم مثلا لها علتها الأمثلة التي يضربها الأستاذ لتلاميذه في التدريس ليفهمهم النظرية؟

[28] ما المكونات؟ ولم حصرت في ثلاثة؟ حصرها في ثلاثة لأنه تثليثي أولا ولأن ذلك من شروط العلاج الجدلي. وهذا طبعا من التحكم. ذلك أن المعادلة الأصح حتى بمنطق هذا المتفلسف بغير علم تقتضي أن نميز بين واقع النصين المرجعيين وواقع التفاسير وواقع الفلسفة اليونانية وواقع الحصيلة من تفاعلاتها إن صح قوله. فكيف يعتبر هذه الأصناف المختلفة من الواقع واقعا واحدا؟ وكيف يعتبر النصين والتفاسير من الطبيعة

نفسها؟ ثم كيف له أن يأخذ الفلسفة اليونانية وكأنها لا واقع لها تكون في صلتها به قد كانت في ما يزعمه من صلة للقرآن والسنة بواقعهما؟ فكان من المفروض بمنطقه أن يتكلم على ثلاثة أصناف من الواقع لأنه تكلم على ثلاثة أصناف من النصوص تسليما بأن هذه النصوص لها وحدة ما. وكان من المفروض ألا يتصور العلاقة بين النص وواقعه علاقة ذات اتجاه واحد: فمثلما أن للواقع فعلا في النص فللنص فعل في الواقع ومثلما أن النصوص تتفاعل فإن الواقعات تتفاعل فيكون النص القرآني مثلا متفاعل مع الحديث والحديث مع النص القرآني والتفسير معهما وهما معه والسيرة مع التفسير والتفسير مع السيرة إلخ..و الأمر نفسه بين الأحداث التي يدور حولها القرآن والحديث لأن الحدث يفعل في الحدث وينفعل به بصرف النظر عن توسط الحديث وبتوسطه فنكون أمام شبكة من العلاقات لا حصر لها. فكيف استطاع هذا العبقري أن يفك هذا التشاجن بحيث استطاع أن يضع فلسفة في التأويل تعود في حقيقتها إلى فكرة سطحية هي قانون التأويل القديم: إذا تعارض العقل والنقل يقدم الأول ويؤول الثاني في ضوئه دون حصر للعقل ما هو ولا للنقل ما هو ولا خاصة لكيفية الانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن في عملية التأويل مع افتراض العلم الذي يحقق ذلك مستقلا عن كل هذه المؤثرات بحيث يمكن من تحرير سواه منها. ولسنا نعقد الأمر إلا لأننا نأخذ كلام أبي زيد مأخذ الجد. لكنه في الحقيقة لا يحتكم إلى الواقع كما يزعم بل هو يحتكم إلى نظرية في الواقع هي الفلسفة الماركسية نظرية تغنيه عن الكلام في تعدد الواقعات التي أشرنا إليها لأنها جميعا تعود إلى العملية الكيماوية السحرية الماركسية في العلاقة بين البنيتين التحتية (الواقع) والفوقية (النص). وهو لا يسأل عن الآليات التأويلية الناقلة من الواقعات المتعددة إلى دلالاتها لأنه يكتفي بآلية الانعكاس الماركسية الفجة. لكننا حاولنا بيان آليات القرآن في علاجه موضوعاته لما أشرنا إلى أسلوب التعبير بكونه ما بعد السرد الروائي (الأمثال) وأسلوب الاستدلال بكونه ما بعد الطرد النظري (المثل) منذ بداية المحاولة.

[29] والمعلوم أن الفرقتين تستندان إلى أساس منعدم عند زاعمي العقلانية من مفكرينا: فهم كانوا يؤمنون بأن القرآن وحي. ولذلك فلا يحق لأحد من مفكري العرب الحاليين أن يزعم الانتساب إلى أي من الفرقتين. فمهما كان المعتزلي مغاليا فهو لم يزعم أن القرآن من تأليف محمد لأن القول بخلقه لا يعني أن خالقه ليس هو الله. وفي الحقيقة فإن الخلاف بين الخلق والقدم في القرآن خلاف لفظي. ذلك أن القرآن من حيث هو فعل الكلام الإلهي صفة فعلية فلا يكون مخلوقا ككل الصفات التي هي عند المعتزلي اعتبارية ومن ثم فالكلام ذاتي لله إذ لا أحد من المعتزلة قال: إن الله أبكم، وأقصى ما يمكن أن يفعلوه هو رد الكلام إلى النطق ومن ثم إلى العلم وهم في ذلك لا يكادون يختلفون حتى عن الحنابلة إذ إن أهم حجج ابن حنبل في المحنة كان الآيات الدالة على قدم العلم لا على قدم الكلام. ومن حيث هو مفعول الكلام أي الكلمات التي تنتج عن فعل الكلام فلا بد أن يكون مخلوقا مثل كل الكائنات الأخرى التي يصفها القرآن أيضا بكونها كلماته. ومن ثم فكل المشكل علته الخلط بين فعل الكلام ومفعوله. إذا ميزنا بين الأمرين وكلاهما تفيده لفظة: كلام ،زال المشكل ولم يبق إلا الخلاف اللفظي: والعلة هي أن المصدر في العربية يفيد الأمرين الفعل والمفعول. وحتى لو سلمنا بكونه مخلوقا دون هذا التمييز الذي غاب عن أذهانهم غير المدركة للطائف المعاني فإن ذلك لا يعني بالضرورة أنه تاريخي خاصة في عصر المعتزلة: إذ حتى الفلسفة فضلا عن الكلام كانت تعتبر عالم ما فوق القمر أزليا وأبديا أي قديما فيكون القرآن رغم كونه مخلوقا من هذا الجنس. كل الكلام الحالي عما كان يعنيه المعتزلة بالمخلوقية لا معنى له وهو إسقاط لمعاني حديثة لم تدر بخَلَد أي معتزلي: كل ما كان يعنيه المعتزلة هو اعتبار القِدَم خاصية إلهية لا يشاركه فيها أحد وهو من إفراط التنزيه الذي صار تعطيلا ومن ثم فهو يقابل تمام المقابلة ما يعنيه المحدثون بالمخلوقية التي تعني عندهم التاريخية.

[30] للتدقيق حول هذه المطالب الثلاثة في العلم القديم راجع أبو يعرب المرزوقي: ؛الرياضيات القديمة ونظرية العلم الفلسفية+ الدار التونسية للنشر تونس 1985م. ص45 وما بعدها.

[31] والتمييز بين التجربة الحاصلة والتجربة الممكنة من المبادئ الأساسية في كل مناقشات ابن تيمية للرازي. وأكثر النصوص صراحة ووضوحا في هذا المضمار وردت في: «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» ردا على كتاب:«تأسيس التقديس» للرازي. (طبع المرة الأولى ناقصا في مطبعة الحكومة بالرياض في جزأين سنة 1979 ولم يعد طبعه كاملا إلا سنة 2006م).

[32] أختار كلمة «عبور» عن قصد لأن التأويل بالمعنى المستعمل في محاولات الحداثيين تقيسه على تأويل الأحلام في علم النفس. وذلك ما يسمى في القرآن تعبيرا للرؤى والأحلام. وهم يفترضون أساسا لهذا القياس بسبب تصورهم القرآن منتوجا مخياليا من جنس الأحلام والأساطير التي تحتاج إلى تعبير آليات العبور فيها هو نظرية اللاوعي الإنساني. ومن تناقضات هذه التصورات أنهم يظنون هذا الرد حلا كافيا لفهم ظاهرة الوحي. فهبنا سلمنا لهم تسامحا جدليا أن الوحي من إبداع الخيال: فهل لهم تفسير علمي للإبداع عامة فضلا عن الإبداع في النصوص الدينية؟ إذا كنا لا نستطيع تفسير أي إبداع مهما كان ضئيلا في أي مجال من مجالات الإبداع الرمزي علميا كان أو فنيا أو شعريا أو روحيا فأي فائدة من هذا الكلام الذي يتصورونه جوابا عن مغلقات الوجود وهو في الحقيقة حل وهمي يحتاج إليه المثرثرون في ما لا يفقهون.

[33] بل يمكن أن نضيف أن الإبداع لا يتعلم ولا يعلم أيضا. فيمكن أن تعلم الإنسان علما من العلوم أو فنا من الفنون إلى حد إتقانه إتقانا باهرا. ويمكن أن تعلم شخصا الرسم إلى حد التقليد الدقيق واللطيف لإبداع غيره. لكن ذلك لا يضمن أنه سيصبح مبدعا في ذلك العلم أو في هذا الفن. ما نستطيع تعليمه للإنسان هو الشروط الضرورية للإبداع أي ما لا يمكن للمرء أن يصبح مبدعا من دونه. لكن ذلك غير كاف لحصول الإبداع: والأمر الذي ينقل الإنسان من إتقان فن أو علم إلى الإبداع فيه غير معلوم. وهو

من جنس كل الطفرات الكيفية في الوجود سواء كان طبيعيا أو إنسانيا. لذلك كان الإبداع أشبه شيء بالوحي الذي يمكن أن يعد ذروة الإبداع عند المصطفين إذا سلمنا أنهم ليسوا مجرد أبواق تنطق بما يملى عليها بل لها دور أعدها الله للقيام به في ما اصطفاهم لأجله. ولذلك كانت الرؤيا جزءا منه على النحو نفسه بوجه ما. فهذا من أسرار الأنفس مثلما أن الظاهرات في العالم الطبيعي هي من أسرار الآفاق. وأسرار الآفاق والأنفس هي التي يطلب منا القرآن تدبرها للاجتهاد في فهم ظاهراتها الشاهدة دون الطمع في باطناتها الغائبة.

[34] قل أن تجد من ينكر هذا الأمر. فالأمة الإسلامية عالة على غيرها في كل ما له صلة بالدورة الأساسية بين العمران ومحيطه الطبيعي. وقد حاول الغزالي الفصل بين الميتافيزيقا والعلوم الطبيعية و أداتها الرياضية والمنطقية حتى يمكن الأمة من شروط الوصل بين العمران والطبيعة دون أن يكون ذلك مقتضيا فلسفة طبيعية تغني عن الدين. لكن عاهة سد الذرائع تغلبت فاعتبرت الفلسفة كلها سببا في الكفر وأصبحت العلوم الطبيعية مقصورة على التقنيات البسيطة التي يحتاجها الفقيه مثل الحساب والفلك. وتلك هي العلة الأساسية في تخلف المسلمين وحصول النهضة الحديثة في الغرب بدل حصولها عندنا: إنها فساد النظام التربوي واعتباره مقصورا على التربية الروحية من دون وسائل تحقيق الثورة القرآنية التي أسست لضرورة الوصل بين الدين والدنيا واعتبار الدنيا مطية الآخرة.

[35] ما قلناه عن علوم الطبيعة يمكن أن نقول مثله عن علوم الإنسان. فالأمة الإسلامية هنا أيضا عالة على غيرها من الأمم للعلل نفسها لأن سد الذرائع قتل العلوم العقلية في المجالين الطبيعي والإنساني خوفا من الفلسفة التي هي تأسيس للعلمين تأسيسا ظنوه من جنس واحد هو المؤدي إلى الإلحاد والكفر ولم ينتبهوا إلى ما أشار إليه الغزالي في مقدمة ؛تهافت الفلاسفة+ من أن ذلك لا يصح إلا على أنصاف الفلاسفة لا على

المحققين من الفلاسفة. ذلك أن تصور الفقه والعلوم الدينية ممكنة من دون العلم بالنفس البشرية وبالاجتماع الإنساني من الأوهام التي نتجت عن تصور التشريع لأفعال البشر من دون علم بقوانينها ممكن. وفي الحقيقة فإن كل الفقه والتصوف الإسلاميين يعتمد بوعي أو بغير وعي على علم نفس وعلم أخلاق وعلم اجتماع كلها بدائية ومستمدة من الفلسفة اليونانية ولعل أهم معايير الأخلاق أعني ما يسمى بالتوسط بين الإفراط والتفريط من مبتذلات علم النفس الخلقي الأرسطي. ومعنى ذلك أن علماء الدين عندنا لم يفهموا بعد أن التقويم الديني لا يكون إلا تقويما من القوة الثانية أعني أنه يكون دينيا حقا إذا انبنى على علم حقيقي بموضوعه كما يدعو إلى ذلك القرآن الكريم الذي يريد للعمل أن يكون على علم. ولما كان هذا العلم لا يكون إلا بالمعنى العقلي والتجريبي وليس بتفسير النصوص: <u>وذلك هو جوهر القانون القرآني الذي اعتبر تبيُّن أنه الحق يحصل في آيات الآفاق والأنفس وليس في آيات النصوص</u>. ومعنى ذلك أنه لا يمكن الاستغناء بالنصوص عن النظريات العلمية وما بعدها لأن النصوص تدعو إلى ذلك بل وتعتبر فهمها مشروطا بها.

[36] ورمز الكمال هذا يمكن أن يحدد إما بالمقارنة مع الأنبياء الآخرين المقصوصين في القرآن كما هي الحال في القدرة على البيان بالمقارنة مع موسى الذي احتاج إلى وزير هو هارون الأقدر منه على البيان أو حتى بإبراهيم عليه السلام الذي كان أوَّاها ولم يحقق رسالة لأمة بل اقتصر على أسرته أو باستقراء السنة التي تبين قدراته النظرية في التخطيط للعمل وقدراته العملية في الإنجاز فضلا عن القيادة السياسية سلما وحربا. هذا فضلا عن الصفات الأخرى في الحياة الخاصة التي تبين كمال الإنسانية رجولة وفروسية (قيادة الحروب) وتعاملا مع الرزق (التجارة) ومع الذوق (حب النساء) وليس هو مجرد نموذج عاطل كغيره من النماذج التي تضرب في الأديان المحرفة والتي هي من جنس الرهبانية التي يمقتها القرآن ويستبدلها برهبانية الإسلام أي الجهاد من أجل تحقيق القيم في التاريخ الفعلي سلما وحربا.

[37] ولذلك وكما أسلفنا فإن الاختلافات الطفيفة التي يحتج بها البعض تثبت عكس ما يحاولون إثباته: فهي أولا لا تغير شيئا من أساسيات النص وهي ثانيا دليل على الأمانة العلمية التي يتحلى بها علماء القرآن في التقليد الإسلامي بخلاف ما عليه الأمر لو سعوا إلى نفي ما لا يمكن أن يخلو منه نص من بعض الفروق الطفيفة التي لا تغير المعاني. ذلك أن المسلمين لا ينفون أن بعض الآيات نزلت بصور مختلفة فلا يكون الخلاف دالا على الانتحال بل على التعدد في صوغ بعض الآيات وهي هامشية ولا تؤثر في جوهر النص العقدي والشرعي. وكل من يدرس بعض الملاحظات في الكتابات العلمية الجدية للمستشرقين مثلا يكتشف أمرين مهمين:

الأول أن كل ما يذكرونه عن الاختلافات لم ينكره المسلمون وأغلب هذه الاختلافات هم قد وجدوها في مناقشات علماء القرآن المسلمين.

والثاني أن كل من التزم منهم الطريقة العلمية في مناقشة هذه المسألة يعترف بأن هذه الاختلافات لا تمس جوهر القرآن لأن المعنى الأساسي يبقى محفوظا. كما أن جل الاختلافات سببها إما اختلاف القراءة أو بعض نقائص الكتابة الأولى التي استعملت كالتنقيط والإعجام مثلاً فتكون أخطاء مادية من جنس الأخطاء المطبعية التي لا يخلو منها تقييد للإدراك الإنساني لموضوعه أيا كانت قدسيته.

[38] ما المقصود بالدجل والخداع؟ إنه السياسة التي أداتها الدعاية والرمز ومثالها كل الدكتاتوريات التي تعمل بالدعاية وتزييف الوعي. وهذا أمر لا يخلو منه نظام سياسي. لكنه متناسب طردا مع تقدم فنون التواصل والعلم بالنفس البشرية وأدوات الحرب النفسية وكلها مبدؤها التلاعب بالوعي غسلا للأدمغة وتزييفا للوعي. ولا فرق في ذلك بين الأنظمة الديموقراطية وغير الديموقراطية: ذلك أن الحكم ليس له إلا وسيلتان في غياب الشرع الإلهي: الفساد والعنف.

[39] ما المقصود بالعَجل والمضاربة؟ إنه الخطة التي أداتها استعجال الثمرة للربح وأداتها تجارة العملة. والأمران بينان لكل من ينظر حوله أو يسمع الأخبار الاقتصادية في الفضائيات. فالعالم يحكمه المضاربون الذين أفسدوا حتى آلية السوق الأساسية أعني الطلب والعرض. ولعل ما يعجب له المسلم هو أن البلاد الإسلامية التي نتصورها موطن الشريعة هي التي باتت يحكمها منطق المضاربة و«البورصة» والتجارة في العملات أعني في الاقتصاد الورقي الذي لا تناظره ثروة حقيقية.

[40] مهما تكدس الغذاء والرزق في حالة المترفين فإنه لن يغني من جوع عضوي ما ظل فاقدا لما يضفي عليه المعنى الفاعل بغيابه أعني الشهوة العضوية التي بها يصبح الغذاء والرزق ذوي معنى. وأكبر علامات فقدان المعنى العضوي عند المترفين التبذير المجاني في المأكولات والتصنيف الغذائي. فمائدة الأكل بما عليها تثبت عكس الحقيقة أي إنها دليل على فقدان الشهوة العضوية وليست دليلا على قوتها بل هي متناسبة عكسا معها. ومن ثم فغالبا ما يرمى ما عليها في المزابل!.

[41] مهما تكدس المعنى والذوق في حالة المعدمين فإنه لن يغني من جوع معنوي ما ظل فاقدا لما يضفي عليه المعنى الفاعل بغيابه أعني الشهوة الرمزية التي يصبح بها المعنى والتواصل ذوي معنى. وأكبر علامات فقدان المعنى الرمزي عند المعدمين التبذير المجاني في الخرافات والشعائر الرمزية. فتدين المعدمين يثبت عكس الحقيقة أي إنه دليل على فقدان الشهوة الروحية وليست دليلا على قوتها. ومن ثم فغالبا ما ترمى الشعائر في المزابل ويعمل المعدم بما تقتضيه حياة من لا أخلاق له غير التي وصفها ابن خلدون عند كلامه على فقدان معاني الإنسانية في المجتمعات التي ربيت على العسف والقهر.

[42] ليس يمكن أن يأتي الكلام على إطار السلم والدورة مباشرة بعد الإطار المكاني الزماني لأن تحديده لا يحصل إلا بمضمونه بخلافه المكان والزمان المتقدمين

على مضمونهما. وطبعا فالمكان والزمان المتقدمين غير ما يصبحان في العمران لأن المكان يصبح جغرافيا والزمان يصبح تاريخا. وإذن فالمقابلة -طبيعي حضاري- منهجية خالصة ولا تعبر عن طبيعتهما. فكلاهما حضاري في الغاية رغم أن الطبيعي يصبح حضاريا فيكاد يفقد طبيعيته والحضاري يصبح شبه طبيعي بالتثبيت الطبقي والوظيفي للمنازل والأدوار في العمران فيكاد يفقد طابعه الحضاري حتى ليظنه البعض طبيعيا. لكنهما -المكان والزمان- عندما يصبحان حضاريين يصبحان مواليين في الترتيب للسلم والدورة إذ إن النقلة من المكان إلى الجغرافيا تعني أن العمل وجد وقسم والانتقال من الزمان إلى التاريخ تعني أن الدورة استقرت وبات الترتيب الزماني محددا ثقافيا وليس طبيعيا بمقتضى نسق دورة الإنتاج المادي والرمزي في المجتمع. لكل ذلك تأخر الكلام على الزوج الإطاري الثاني إلى مسألة الحصانة والنخب. لكن العلة الأهم هي علاقته بالأدواء وبالفساد الذي يطرأ على العمران: كل أمراض العمران سببها الخلل في السلم وفي الدورة المادية والرمزية لأنهما متصلان وثيق الاتصال بالمنازل والحقوق. من هنا درسهما مع نظرية العقود والحقوق والواجبات. كل الحركية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسة هي إذن رهينة السلم والدورة المادية والرمزية. والحصانة هي حماية هذا الإطار من الانخرامات التي نصف هنا: وتلك هي وظيفة الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية.

[43] وبيِّن أن الأمر هنا يتعلق بمسألة إيمانية ولا علاقة لها بزعم العلم حول حقائق غيبية: فالبعث والحساب وكيفياتهما كلها مسائل إيمانية. وهي وإن كانت خارج مجال البحث العلمي فإنها جزء لا يتجزأ من استراتيجية الفعل الإنساني. ذلك أن الفعل الإنساني بطبعه متجاوز للحد المعلوم من مجاله فضلا عن شرطه المتمثل في المبادرة بالحاصل من المعرفة مع العلم بكونه محدودا. ولو كان علم الإنسان محيطا بكل شروط الفعل لكان فعله مطلق التمام ولزالت التاريخية منه أعني التطور المتدرج لتحقيق الخطط.

وتقدير ما لا يقبل التقدير رغم تناقضه الجوهري هو السر في كل عمل إنساني سواء كان صاحبه مؤمنا أو غير مؤمن: ذلك أن الإنسان لو اقتصر عمله على حدود علمه أو لو انتظر عمله اكتمال علمه لأصبح العمل مستحيلا. وتلك هي العلة الأساسية في حاجة البشر إلى الإيمان. والفرق الوحيد بين الإيمان الخلقي الديني والإيمان الخلقي غير الديني هو أن الأول متناسق مع ذاته لكونه يستنتج من حصول المشروط فاعلية الشرط والثاني متناقض لأنه يعلم أن المشروط ممتنع الحصول من غير الشرط ثم هو مع ذلك يجعل الشرط مجرد فرض إنساني دون المشروط كثافة وجودية. فتكون أوهام الإنسان أكثر كثافة وجودية من قيام الإنسان الفعلي! وهذا يصح في مجال التاريخ وكذلك في مجال الطبيعة: المؤمن يسلم بأن العالم غير مكتف بنفسه ومن ثم فعملية إيجاده متقدمة عليه. وغير المؤمن ينفي ذلك لكنه لا يفسر ما بات متحققا منه علميا: أن العالم تجدد بعد أن لم يكن. وهو إلى زوال. فكيف يفهم عندئذ التجدد والزوال فضلا عن البقاء الوجودي بين العدمين المتقدم والمتأخر؟.

[44] الأمر بعدم العجلة بالقرآن ووجوب الصبر في التبليغ من النصائح التي يوجهها الله لنبيه الخاتم لأن تاريخ تحقيق الرسالة لا يقاس بأعمار الدول ولا الحضارات فضلا عن أعمار البشر بل بمقادير فلكية. وقد جاءت هذه النصيحة صراحة بمناسبة نزول آيات من سورة «النساء» التي تمثل أولى آياتها أكبر ثورة في فهم التاريخ الإنساني.

[45] وقد انتبه ابن خلدون بحصافته إلى هذه الظاهرة ففسر الفروق بين الشعوب التي تنتمي إلى المناخ نفسه(في النظرية القديمة لتصنيف العقول بنظرية الأقاليم الجغرافية) بدور المؤسسات والتقاليد والنظام الثقافي والتربوي وليس بفروق عرقية: ابن خلدون:«المقدمة» الباب السادس ص 331-332 (المرجع نفسه):«حتى إنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلبه العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من

عقول أهل المغرب وأنهم أشد نباهة وأعظم كيسا بفطرتهم الأولى وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية ويتشيعون لذلك ويولعون به لما يرون من كيسهم في العلوم والصنائع. وليس كذلك. وليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذي هو تفاوت في الحقيقة الواحدة اللهم إلا الأقاليم المنحرفة مثل الأول والسابع فإن الأمزجة منحرفة والنفوس على نسبتها كما مر. وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب هو ما يحصل في النفوس من آثار الحضارة من العقل المزيد كما تقدم في الصنائع. ونزيده شرحا وتحقيقا وذلك أن الحضر لهم آداب في أحوالهم في المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم وجميع تصرفاتهم فلهم في ذلك كله آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولونه ويتلبسون به من أخذ وترك حتى كأنها حدود لا تتعدى. وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم. ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلا جديدا تستعد به لقبول صناعة أخرى ويتهيأ بها العقل بسرعة الإدراك للمعارف» اهـ.

[46] كما بينا في الجزء الأول فإن من شروط إستراتيجية التوحيد أن يكون لها منصة لإنجاز الفعل. والأمة البذرة هي منصة الفعل بأضلاع المنصة الخمسة: ضلع المكان (قلب العالم المتحضر وملتقى قارات المعمورة) وضلع الزمان (قلب التاريخ الإنساني لأنها جمعت بين كل التاريخ القديم وكل التاريخ الحديث) وضلع السلم (بين الطبقات الثابتة والحركية الاجتماعية الجنونية) وضلع الدورة المادية (دور الطاقة والثروة التي لا تنضب أعني طاقة المستقبل أو الشمس والبحار الساخنة) وضلع الدور الرمزية (يكفي دليلا الصراع بين الإسلام والمسيحية الصهيونية). والحل هو في أن تكون الأمة البذرة بأحيازها حائزة على الشروط المكنة من أداء هذا الدور. فينبغي أن يكون مكانها في قلب العالم المتحضر دون أن تنتسب إلى شكله القديم فتكون شبه قارة

تلتقي عندها القارات الثلاث التي صنعت الحضارة الإنسانية وأن يكون زمانها في قلب التاريخ ما قبلها مثل ما بعدها: القديم وما قبله والحديث وما بعده. وذلك هو الشرط في الوصل المكاني والزماني شرط كل الأوصال الأخرى. وأن تكون من حيث رتبتها في سلم الأمم مدركة لدورها فتعرف نفسها بمفهوم الشجرة التي هي شرقية وغربية ولا شرقية ولا غربية وأصل الحلول الأربعة لأنها المركز. وأن يكون فعلها التاريخي في الدورة المادية والرمزية العالمية من جنس كرة الثلج أو المجرة المتمددة: الأمة ليست كيانا ثابتا بل هي من جنس كرة الثلج تمتد لتشمل الإنسانية فتزول المقابلات الخارجية. والسؤال هو ما الذي يعوض هذه المقابلات بين الداخل والخارج عندما تتحد البشرية؟ وكيف تتم مراحل استعمار الأرض: أي كيف تعمل الاستراتيجية التوحيدية في مستواها الأدنى (الأمة) والأسمى الإنسانية: هل يوجد تناقض بين آليات العملين وشروطهما أم إن الآلية والشروط واحدة وهو ما يفسر العمل بمنطق كرة الثلج المتدحرجة على كل المعمورة؟ وهل يبقى للمقابلة خارج وداخل معنى عندما تكون وحدة الإنسانية هي الهدف؟.

[47] ويعني ذلك أمرين أساسيين في علاجنا. فنحن أولا لا نذهب إلى النص القرآني مباشرة بل نعود إليه من النظر في الآفاق والأنفس متخذين الموقف الخلدوني الذي أطلق عليه صفة علم العمران بمقتضى الوجود لا بمقتضى الشرع. ونحن ثانيا نضيف إلى العلاج الخلدوني التحديد المفهومي الدقيق لئلا يبقى الكلام في اللواحم فاقدا لما اتسم به الكلام على العصبية في «المقدمة». فكل استعمالات ابن خلدون لمفهوم العصبية تضمر التلازم بين العصبية والشرعية مثلا لتكون أمرا من طبيعة سياسية لأنها دون ذلك تصبح ظاهرة حيوانية تنتسب إلى تاريخ الإنسان الطبيعي لا إلى تاريخه الحضاري (مفضية للهرج كما يقول) ومن ثم فهي ليست بعد مقوما من مقومات الظاهرة السياسية. ونحن نحدد ذلك بشروط التدقيق المصطلحي العلمي حتى نتمكن من بيان مستويات العصبية ذات الوظيفة السياسية التي ظلت مختلطة في المقدمة رغم أن اللواحم التي تؤدي وظيفتها

في المنظور القرآني بينة كما شرحنا ذلك في الآية الأولى من سورة النساء. وابن خلدون يضيف العقد إلى العصبية سواء كان من طبيعة دينية أو عقلية ليضفي على العصبية الصفة السياسية التي تفقدها من دونه. لكن ذلك كله يظل شبه عمل غير واع لأنه لم يستثمر في تطوير علاجاته الموالية لوضع النظرية ولا حتى في قراءات الفكر العربي أو الغربي الحديث للمقدمة.

[48] ولمزيد التحليل انظر: أبو يعرب المرزوقي:«فلسفة التاريخ الخلدونية دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه» الدار المتوسطية للنشر تونس 2007م.

[49] وهذا هو القانون الخفي لكل حياة سياسية في جميع المجتمعات البشرية بل هو السر في كل المذاهب الفلسفية السياسية. فأحزاب اليمين بالمعنى الغربي التقليدي هي الأحزاب التي تقدم القانون الطبيعي والحرية في تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية والأحزاب اليسارية بالمعني الغربي التقليدي هي الأحزاب التي تقدم القانون الخلقي والعدل في تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية. ولا واحد من نوعي الأحزاب يستثني مبدأ الحزب المقابل بإطلاق في هامشيهما. وهذان الطرفان يمثلان الهامش الذي لا يفعل في التاريخ الحقيقي إلا من حيث هو فزاعة للناخبين. والحزبان المتداولان على الحكم يمثلان حزبين معارضين لهذين التطرفين أحدهما على يسار اليميني للحصول على الشعبية والثاني على يمين اليساري للحصول على الفاعلية. لكن الحكم هو دائما في الوسط المعتدل والمحقق للتوازن بين المبدأين. وعندنا لم يظهر الأمر بهذه الصورة لكنه ظهر بالشكل نفسه وإن بسمات أخرى: فالسُّني قريب من القول بتقديم الحرية على العدل (لميله إلى الأشعرية) بالمعنى الغربي التقليدي والشيعي قريب من القول بتقديم العدل على الحرية (لميله إلى الاعتزال) بالمعنى الغربي التقليدي والمعتزلي يعارض السني لتقديم الأهلية العقلية على الشوكة فهو إذن على هامشه والخارجي يعارض الشيعي

لتقديم الأهلية الدينية على الإرث العضوي في آل البيت وهو إذن على هامشه. ولذلك فهما على الهامش وقل أن يحكما. والحكم يجري بتوازن بين المبدأ السني والمبدأ الشيعي أعني بين الحرية والعدالة غير المتطرفتين.

[50] أبرز الأمثلة على هذا الدور يمكن أخذها من الإبداع الفني والعمل السياسي. ففي الإبداع الفني الذهاب إلى الغاية في متابعة الخيال مرض إذا عم لكنه محرك قوى للإبداع إذا ظل كما هي طبيعته على أحد عوامل الحياة السوية دون أن يطغى عليها. وفي العمل السياسي :ذو المطالب المتطرفة في الاتجاهين اليميني واليساري أو المحافظ والمتحرر كلاهما ضروري للعمران في حركته نحو المثال الأعلى بشرط أن يبقى أحد العوامل دون طغيان. فهما يعبران عن حاجات فعلية فيكونان من جنس الأعراض المنبهة التي يكون من الخطر إلغاؤها لأن الجسد عندئذ يفقد منبهاته فلا يشعر بالمرض إلا بعد فوات الأوان: أي إنهما من جنس ارتفاع الحرارة في البدن منبها لضرورة فحص البدن.

[51] [الأعراف 167]:﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَـكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾. تعد هذه الآية أوضح الآيات في بيان التحريف ما جوهر علته: إنها هذا الإخلاد إلى الأرض الذي نفهمه بمعنى الخضوع للقانون الطبيعي علما وعملا ومن ثم التخلي عن الاجتهاد والجهاد سبيلين لتحقيق الاستخلاف أو أداء الأمانة. ذلك أنها تبين أنه عين الرد إلى أسفل سافلين أو الخسر الذي جاء الإسلام ليحدد شروط الاستثناء منه. ومن ثم فالآية تؤيد بوضوح لا لبس فيه تأويلنا لنظرة القرآن التفاؤلية للتاريخ الإنساني وعلل النظرة التشاؤمية الناتجة عن التحريف الذي هو عين الإخلاد إلى الأرض بمعنى العودة إلى القانون الطبيعي حصرا فيه وهو معنى اتباع الهوى ورمز الكلب اللاهث دائما.

[52] [سورة الحديد 27].

[53] ويمكن القول من وجه آخر إن كل عقد سواء انتسب إلى شريعة منزلة أو إلى شريعة وضعية فإنه مؤلف من خمسة أطراف يعلل كونه ذا صلة بوجهي التعاون والتنافس في المعاملات الإنسانية: الطرفان المتعاقدان وعلى الأقل طرفان آخران هما أقرب منافسين على العقد مع ضامن التعاقد أو المرجعية المحتكم إليها في سلامة العقد وشرعيته. والمنافسان هما آخر من زايد عليه أحد الطرفين المتعاقدين وأول من يحتمل أن ينافسه بعده. انظر :أبو يعرب المرزوقي «وحدة الفكرين الديني والفلسفي» دار الفكر والفكر المعاصر دمشق وبيروت 2001م والكلام على مبدأ الثالث المرفوع ص77 وما بعدها.

[54] التشريع الوضعي كما هو معلوم هو تشريع أحد طرفي النزاع العام في علاقات الرزق والذوق وعلاقات السلطان عليهما وبهما مهما حاول القانون الوضعي إخفاء ذلك والزعم بأن المواطنين متساوون أمام القانون على الأقل في الواجب. لكن المشرع هو في الواجب كما في الواقع من بيده القوة الرزقية والذوقية والسلطان عليهما وبهما حتى لو كان هذا السلطان متداولا. وطبعا فنحن بالتجريد نحاول أن نميز بين هذا المستوى من منبع التشريع الوضعي والحاجة الإيديولوجية لإضفاء الشرعية عليه لئلا تكون الحياة فوضى فنقبل بأن نعتبر شرع القوي شرعا للجميع. وحيلة أصحاب هذا المنطق هي الزعم بأن الشرع المنزل هو نفسه من خدع التنكر الذي يخفي هذه الحقيقة الواضحة في الشرع الوضعي من خلال توالي الأحزاب على السلطة التشريعية. وقد يكون في ذلك الكثير من الصحة في التحريف الديني. لكن الدين الذي ينطلق من نقد هذا التحريف لا يمكن أن يصح عليه مثل هذا الفهم: الإسلام من البداية يفضح هذا النوع من التحريف ويعتبره نابعا من استبداد العلماء والأمراء والتواطؤ بينهما كما هو بين من سورة «آل عمران».

[55] وجهل هذه الخاصية الغيبية هي التي تجعل البعض يزعم التعاقد بين المرأة والرجل ليس بين طرفين متساويين كما يبدو من ظاهر العلاقة وينبغي تعديله كأن نجعل «القِوَامَة» مشتركة بينهما أو حتى للمرأة. وهذا تعبير عن جهل بمعنى العقد في التشريع المنزل ما هو لنسيانه شرط التناسق مع مبادئ الشريعة التي يجري التعاقد بمقتضاها. فلا يمكن للعقد وهو تشريع أن يعلو على مبادئ التشريع الذي يجري بمقتضاه التعاقد في تلك الشريعة سواء كانت وضعية أو دينية. كما أن عقد النكاح الذي لا يكون فيه المتعاقدان حرين عقد فاسد شرعا: ومعنى ذلك أن الولي ليس بديلا من المرأة في التعاقد بل هو من جنس المحامي المساعد على ضمان حق أحد الطرفين في مجتمعات لم يزل فيها التوازن في الحقوق والواجبات مختلا لصالح الرجل فضلا عن كون العلاقة الزوجية السوية ليست علاقة بين فردين فحسب بل هي أيضا علاقة بين أسرتين في الرزق والذوق. ففي الرزق ينتقل بعضه حاليا أو بالتراخي من إحداهما إلى الأخرى وفي الذوق تصبح الأسرتان مترابطتين بالأولاد والأحفاد ترابط صلة الرحم وليس صلة المصاهرة فحسب. وعندما كانت العبودية التي هي دائما نسبية كما نبين موجودة في شكلها الصريح وغير المتنكر لم يكن عقد النكاح يقع بين العبد والأمة بل بين مالكيهما لأن من شرط التعاقد القدرة على الربط والحل. ونحن نزعم أن العبودية بمعناها المتنكر وغير الصريح لا يمكن أن تزول ليس فحسب لأن التاريخ يثبت ذلك بل لأنها لو كانت تزول لكان التشريع الإلهي فيه خطأ كما يتصور الكثير من القائلين بتاريخيته مثله مثل التشريع الوضعي: تحرير الرقبة كفارة والحد من مسؤولية العبيد لا ينطبق على العبودية بمعناها الصريح فحسب بل هو ينطبق على كل من ليس له شروط الفعل الحر ممن تجاوز سن الرشد الشرعي أي كل من تفرضُ عليه الظروف التبعية في الممارسات التي تقتضي الحرية الخلقية ومن ثم المسؤولية الشخصية. فيكون تحرير الرقبة هو تحرر المتبوع مما يستتبع به غيره: أعني السلطان على الغير السلطان المستمد من التحكم في رزقه أو في ذوقه. تحرير الرقبة في الإسلام يعم العبودية بهذا المعنى العام ولا يقتصر على العبودية بمعناها التقليدي: وهذه

العبودية لا تمحى من العمران الإنساني ومثلها الكفارة الضرورية لينتقل الإنسان من العلاقات التي يحكمها التناكر والطغيان إلى العلاقات التي يحكمها التعارف والتقوى. والسر في جعل تحرير الرقبة كفارة سر دفين لم يُنتبه إليه: فلما كانت العبودية لغير الله شركا من العبد مفروضا عليه فمتضايفها أو السيادة شرك اختياري من السيد. لذلك فتحرير الرقبة كفارة بمعنى أنها تحرر السيد من الشرك بتحرير العبد منه.

56 والمعلوم أن محاولة نسبة بعض الإيجابيات للعبودية في المستوى الخلقي والوجودي بل وبإطلاق كما وردت في النظرية الهيجلية لا يمكن أن تُقبل في المنظور الإسلامي لكنها ضرورية للمنظور المسيحي بتوسط المرور بابن الله للارتفاع إلى منزلة الإنسان وبصورة غير مباشرة بتوسط التمسح فلا يكون إنسانا إلا من استعبده من تحقق فيه مفهوم الإنسان. وبذلك يبرر هيجل وماركس الدور الإيجابي للاستعمار بلغة فلسفية تسمى «المهمة التحضيرية». لكنها في الإسلام من الشرك المضاعف: فالعبد مشرك مضطر والسيد مشرك مختار كما أسلفنا في كلامنا على جعل القرآن تحرير الرقبة كفارة بل اعتبرها أهم الكفارات حين اعتبرها من أصعبها وقدمها على إطعام المسكين.

57 ويمكن الآن أن نفهم علة جعل تحرير الرقاب أهم الكفارات الإسلامية حتى قدمها القرآن على إطعام اليتيم القريب: فهي تحرر البشرية من الشرك لأن رب العبد يصبح شريكا لله وفي الحقيقة فهو جزء من الطاغوت الزماني لكونه صادرا عن العلل نفسها ويستعمل الأدوات نفسها فضلا عن كونه يجعل المجتمع خاضعا لسلَّمين ودورتين من طبعيتين مختلفتين. فيكون تحرير الرقاب له هذه المنزلة لأنه جزء من علة الجهاد الهجومي الثانية: منع الاستكبار والفساد في الأرض بعد منع مانعي حرية العبادة أعني العلة الثانية للجهاد الهجومي في القرآن. أما جهاد الدفع فهو كما أسلفنا غني عن التعليل.

[58] وهذه حجة يمكن إضافتها إلى حجة ابن خلدون ضد العبودية: حجة ابن خلدون تعكس وتضيف الأمانة. إذا كان العبد غير راشد فإنه لا يصلح لشيء وإذا كان راشدا فإنه لا يمكن أن يقبل العبودية. وإذا كان العبد راشدا غير أمين فهو مصدر أكبر الأضرار وإذا كان أمينا وراشدا فلن يقبل العبودية لغير الله.

[59] [النساء 25] و[المائدة 5].

[60] نص كنط:

"Man muesse aus dem Naturstand, in welchem jeder seinem Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu geraten er nicht vermeiden kann) dahin vereinigenm sich eine oeffentlich gesetzlichen aeusseren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was fuer das Seine anerkant werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht...zuteil wird, d.i. er solle vor allen Dingen in einen buergelichen Zustand treten" (Kant Metaphysik der Sitten S.44)"

[61] وقد نقد هيجل نظرية العقد والحال الطبيعية دون أن يعترض على مسلمتهما الأساسية التي هي أساس فلسفة الدين الكنطية كما يتبين ذلك من كتابه «الدين في حدود العقل بمجرده»: الإنسانية ذات طبيعة شريرة ومنطلقها هو الخطيئة الموروثة. والتاريخ الخلقي تحرر من طبيعة الإنسان وليس تحقيقا لها. فيكون المقصود بالتطور والتحرر التجرد من الطبيعة والحرب عليها في الذات وفي الكون وهو ما نراه يحصل فعلا في الحضارة الغربية التي هي مسيحية إلى أقصى الحدود على الأقل من هذا الوجه بخلاف ما يتصور البعض فيظن شكلها العلماني قطعا مع هذا التصور المسيحي الفصامي:

فالعلمانية مثلها مثل هذا التصور محرفة لأنها الوجه الثاني من الحقيقة نفسها وهي من ثم ليست شيئا آخر غير التحقق الفعلي للشرط الضمني في قولة: "أعطوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله". لكن قيصر سيأخذ كل شيء ولا يبقى لله شيئًا: عدا فضلات الدولة لتكون الكنيسة مصب الفضلات لأنها تستقيت من آلام البشر ورزاياهم بل هي تستغلها لتبتزهم في عملية التبشير بدل المشاركة في القضاء عليها بالاجتهاد والجهاد اللذين جعلهما الإسلام رهبانيته!.

[62] والشخصية هي بدورها صنفان مثل الفردية. فالشخصية النفسية طبيعية لملازمتها للفردية العضوية والشخصية القانونية الملازمة للشخصية القانونية يمكن أن تكون طبيعية ويمكن أن تكون اعتبارية. وهي في كل الحالات من إنشاء الجماعات الأولية وليست شرطا إلا في الجماعات الثانوية: إنها مؤسسات متأخرة تتوسط بين الجماعات الأولية والجماعات الثانوية. ولما كانت القوانين والدولة ليست من المؤسسات الثانوية بل هي من المؤسسات المشروطة في كل المؤسسات الثانوية بات تصور لحظة متقدمة عليها لا تكون فيها موجودة في شكلها الأولي غير المخلّق في نصوص صريحة من أوهام الفلاسفة. ولو كانت الجماعات وحتى الدول مشروطة بالأفراد المنفصلين عن الجماعة وناتجة عن تعاقدهم الصريح لكانت أوهى من بيوت العنكبوت كالشركات التجارية التي يمكن أن تضمحل مع أي خلاف بين أطراف العقد. لكننا نرى الجماعات صامدة حتى في الحروب الأهلية بل إن مفهوم الحرب الأهلية نفسه يقتضي أن تكون الجماعة صامدة لأنها من جنس الحُمَّى في الجسد الواحد ولو انفرط عقد الجسد لما كان للحمى معنى فضلا عن الشعور بها.

[63] وفي ذلك تكمن العلة في القول: إن من يبيت ليلة دون بيعة لولي أمر أي دون رمز يمثل الضمانة الجماعية للعلاقات بين الأفراد والجماعات الجزئية يعد كافرا وفيه كذلك علة ذهاب المسلمين إلى حد تفضيل الأمير الظالم على الفوضى. فليس ذلك للجبن

أو للقبول بالظلم بل لأن الدولة بهذا المعنى ومن حيث هي رمز الضمانة في التعامل بين الناس شيء مقدس غيابه يهوي بالجماعة إلى قانون الغاب.

[64] ويضيف ابن خلدون أن التعاقد السياسي الحقيقي في كل المجتمعات هو الجمع بين النوعين بسبب أثر كل منهما في الآخر وتضمنه له. فلو كان العقد العقلي هو المعتبر وحده دون العقد الديني لكانت العلاقات مادية خالصة دون اهتمام بمصالح الإنسان من حيث هو كائن خلقي (وهو التناقض في العقد العقلي غير الديني) ولو كان العقد الثاني هو المعتبر وحده دون الأول لكانت العلاقات روحية خالصة دون اهتمام بمصالح الإنسان من حيث هو كائن طبيعي (وهو التناقض في العقد الديني غير العقلي).

[65] وقد ذهب ابن خلدون إلى أن هذه الوضعية مستحيلة الوجود حتى بمقتضى القانون الطبيعي. ذلك أن القانون الطبيعي لا يمكن الجميع من اتباع هواهم بل سيتبع الضعيف هوى القوي فتكون إرادة الأقوياء شريعة الضعفاء ومن ثم فلا يوجد نظام سياسي من هذا النوع إلا إذا رد الإنسان إلى قانون النظام الطبيعي الذي تحكمه توازنات القوة. فهل يوجد ما يجعل غير ذلك ممكنا أعني هل توجد قوة حائلة دون خضوع القوي للضعيف حتى يتبع كلٌّ هواه ؟ القوة الشرعية هي التي تحول دون القانون الطبيعي الذي يجعل الجميع خاضعين لهوى القوي. وذلك هو ما جعل ابن خلدون يتكلم على العصبية بكلام يبدو متناقضا عند من لم ير وجهها الذي يجعلها تكون أصلا للشرائع التي يحتاج إليها العمران. فلو كان المقصود بالعصبية القوة الطبيعية لكانت مفضية للهرج. واعتباره إياها من شروط الدولة التي هي أهم جزء في صورة العمران يقتضي أن يكون الكلام على العصبية الشرعية التي هي إما ذات نظام عقلي أو ذات نظام ديني أو ذات نظام يتطابق فيه العقل والدين -وهو الأصح- لأن الأمر الشرعي قل أن يخالف الأمر الوجودي: المقصود إذن هو العصبية الشرعية التي لا تفضي إلى الهرج. والشرعية تأتيها من كونها تلتزم بمعايير عقلية ودينية.

[66] والدليل القاطع على تقدم السلم على الحرب حتى في العلاقات الدولية رغم تلازمهما في حياة البشر هو ما يبدو من دوافع الحرب في نظر من لا يرون بواطن الأمور ومعانيها الحقيقية فضلا عن كون الحرب أداة من أجل غايات فلو كانت هي المتقدمة لكانت إفسادا لغاياتها. فطلب الجماعات لضمانات متعالية لما بينها من علاقات في الداخل على الأقل سواء كانت تعاقدية صريحة أو ضمنية يثبت أنها تبحث عن ضامن محايد لئلا يكون المشرع متطابقا مع الأقوى فتكون الشرعية هي القوة. لذلك فإنه لا توجد جماعة لم تجعل تشريعاتها ذات أصل إلهي حتى وإن سلمنا جدلا بأن ذلك من حيل الفكر السياسي كما يزعم من يحاول أن يرى الدين بعين فولتار. ولعل إلحاح الحركات الإسلامية اليوم على تطبيق الشريعة لا يعني أنهم غافلون عن امتناع التطبيق الحرفي بل إن ذلك تعبير ضمني عن عدم قبول التشريع الوضعي الحالي الذي يعود في الحقيقة في مستوييه الوطني والدولي إلى إرادة الأقوياء وليس إلى الحق كما يزعمون. المطالبة بتطبيق الشريعة ليست شيئا آخر غير المطالبة بالعدل النزيه والمتحرر من علاقات القوة بين البشر. والقانون الوضعي حتى في أفضل حالات التشريع الديموقراطي ليس هو إلا تعبيرا صريحا عن علاقات القوة والمصلحة في المجتمع. وغاية التشريع الإلهي إذن هو نقلنا من علاقة ثلاثية مزيفة في التعاقد القانوني إلى علاقة مخمسة كما يمكن الرمز إلى الفرق بينهما بطبيعة السلطة الضامنة: هل سلطة نسبة طرفي العقد الإيجابيين والطرفين المنافسين واحدة أم هي منحازة إلى أحد الأطراف؟ ففي حالة العقد ذي الضمانة الشرعية الروحية تكون نسبة المشرع إلى طرفي العقد ومنافسيهما واحدة إذ هو رب الجميع أما في حالة الضمانة الشرعية الوضعية فإن نسبة المشرع إلى طرفي العقد ومنافسيهما ليست واحدة إذ هو في الحقيقة ممثل لأحد الأطراف ضرورة أعني الطرف الذي بيده الحكم أعني الذي ربح الانتخابات في تلك الدورة. وبذلك يكون منطق التشريع جدليا أي تغالبا حتى وإن بدا سلميا. لكن التشريع الحقيقي ينبغي أن يكون ذا مستويين: هذا الوضعي وما وراءه الذي هو تشريع التشريع أو إن شئنا أخلاقه وأهدافه ومعايير نقده وإصلاحه. والأمر

أن يكون كذلك سواء نزلنا من الشرعي إلى الوضعي أو العكس: فالمسلمون لا بد لهم من النزول إلى الوضعي وإضافته للشرعي حتى يقتصر الشرعي على أداء وظيفته المعيارية والعلمانيون لا بد لهم من الصعود إلى الشرعي حتى لا يتجاوز الوضعي حده فيصبح معيار نفسه. التشريع الوضعي لا بد له من أساس متعال عليه سواء كان خلقيا وهو عين الروحي من الديني والتشريع المنزل لا بد له من تطبيقات متدانية عليه سواء كانت سياسية أو براجماتية وذلك هو عين الوضعي من القانون. فيكون التشريع كما فهمه ابن خلدون جامعا بطبعه بين الأمرين لجمع الإنسان بين البعدين: الدنيوي والأخروي أو السياسي والروحي.

[67] ثيوقراطية الدولة هي جوهر التحريف كما هو بين من آل عمران لأنها تعني التواطؤ بين سلطة روحانية تزعم التوسط بين الله وعباده في الرزق الروحي وسلطة زمانية تزعم التوسط بينه وبين عباده في الرزق المادي فيؤول هذا التواطؤ إلى شرك مضاعف: يصبح المؤمن لا صلة له بالله مباشرة بل لا بد له من شريكين لله هما هامان رمزا للسلطان الروحي وفرعون رمزا للسلطان الزماني. والفصل بين السلطانين لا يحرر الإنسان إلا من التواطؤ الموجب بينهما لكنه يبقيه عبدا للتواطؤ السلبي.فهما سيتقاسمان الاستبداد به: الدولة بكيانها العضوي والمادي والكنيسة بكيانها النفسي والرمزي. أما الإسلام فهو يحرره ليس من تواطئهما فحسب بل من وجودهما ذاته: الدولة الإسلامية حددتها الآية 38 من الشورى فاعتبرت الأمر كله للأمة ونظام التصرف فيه هو الشورى بين المؤمنين حول حياتهم الروحية والمادية التي ليس عليها من رقيب غير الاستجابة للرب.

[68] علي عبد الرازق:«الإسلام وأصول الحكم» تحقيق و نشرة الأستاذ: محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت الطبعة الثانية 1988م. بخلاف ما يبدو فإن مضمون الكتاب ليس هو كما فهمه الأستاذ محمد عمارة إلا في الظاهر. فهو يبدو مقاومة لسعي فاروق تنصيب نفسه خليفة. لكن المؤلف هو بصورة موضوعية محاولة

لتشريع تفكك الأمة ومن ثم فهو تأييد للدول القطرية. إنه في الحقيقة تأييد للعرش المصري وليس ضده حتى وإن بدا ضد إرادة ملك اللحظة الذي كان يطلب منصب الخلافة. وفي كل الأحوال فإن الملِك بهذا المنزع كان أقرب لفهم الإسلام من علي عبد الرازق لأنه كان يريد أن يحمي الرمز على الأقل علما بأن سلطة الخلافة لم يبق لها السلطان الفعلي منذ أمد طويل لمجرد تحول الخلافة العثمانية إلى "رجل أوروبا المريض" بل هي باتت مجرد سلطان رمزي. لكن خطأ أمثال هؤلاء العلماء هو الجهل بأهمية الدور الذي تؤديه الرموز: فمصر تمكنت بعد سقوط الخلافة العباسية من ترميم العالم الإسلامي واستكمال تحرير الأرض من الصليبيين والمغول وكان يمكن أن تؤدي الدور نفسه فكان التحرير الحديث يكون سعيا لتوحيد الأمة لو لم يكن أمثال هذا العالم غير مدركين لأهمية الرمز: كان يمكن لمصر لو ورثت الخلافة العثمانية على ضعفها أن تكون بداية رمزية مهمة لعصر جديد في تاريخ الصمود أمام التفتيت.

[69] وهو خطأ مضاعف. خطأ حول تصور الدولة وخطأ حول تصور الدين. فأما الدولة الحديثة فليس صحيحا أنها فصلت عن الدين بل هي فصلت عن المؤسسة الكنسية وأخذت كل الوظائف الدينية التي كانت تؤديها الكنيسة وأهمها التربية والصحة والعناية بالحالات الاجتماعية رغم كونها دولة مدنية: وذلك بالتحديد ما كانت الدولة الإسلامية تؤديه دون أن يكون القيمون عليها رجال دين أو كنيسة. وأما الدين فليس صحيحا أن كل دين لا بد له من الاقتصار على خاصة الفرد دون الشأن الجمعي. فالإسلام يجعل الشأن الجمعي فرض عين والمؤسسات الدينية الحديثة بدأت تدرك ذلك فشرعت في أداء دور أساسي في ما يسمى بالمجتمع المدني. وإذن فتطور المؤسستين الدينية والسياسية يذهب في اتجاه ما شرعه الإسلام وليس العكس. فيكون التصور الإسلامي أحدث من كل تصور لدور المؤسستين فضلا عن كونه متحررا من الوسطاء بين الإنسان وربه.

[70] أفيعقل أن يعتبر السائل نفسه يجيب عن السؤال: هل للإسلام دولة؟ بمجرد البحث في القرآن والسنة عن أمر لا يمكن لذي عقل سوي أن يطلبه منهما أعني دستورا بالمعنى القانوني للكلمة في التشريعات الوضعية الحديثة فيستنتج من عدم وجود بنود الدستور الحالي للدول الحديثة دليلا على عدم وجود الدولة ؟ أليس من يفعل ذلك كمن يقول: لم تكن الدولة المصرية في عهد الفراعنة موجودة-رغم أنها دامت أكثر 5 آلاف سنة- لأننا بحثنا فلم نجد مجلس نواب معين بانتخابات مزيفة كما هي الحال في الدول العربية الحديثة ؟ لن أذهب إلى مطالبة أصحاب هذا الكلام بما ينبغي أن يستنتجوه من الموقف نفسه. فهل بريطانيا العظمى ليس لها دولة لأنها لا دستور لها بهذا المعنى ؟!.

[71] وهذا هو مفهوم الدولة القرآنية المشروطة بالمؤسسات الأربع المتقدمة عليها والتي يمكن أن تتعدد شرائعها وتبقى مع ذلك تابعة للدولة القرآنية كما تبين الآية 48 من «المائدة». ونستطيع أن نفهمَ ذلك من آيتي البقرة والمائدة المتعلقتين بالأديان الأربعة والتي وُعد أصحابُها بألا خوف عليهم بالشرطين المشار إليهما فيهما يضاف إليهما آية الحج التي تضيف إرجاء الكل ليوم الدين عندما تكون السيادة والقوة بيد الدولة الإسلامية.

[72] فالصنف الأول هو قيم الإبداع الذوقي وتتكون نخبة مختصة فيها وبالسلطان عليها وبها والصنف الثاني هو قيم الإبداع الرزقي وتتكون نخبة مختصة فيها وبالسلطان عليها وبها والصنف الثالث هو قيم الإبداع النظري وتتكون نخبة مختصة فيها وبالسلطان عليها وبها والصنف الرابع هو قيم الإبداع العملي وتتكون نخبة تختص فيها وبالسلطان عليها وبها والصنف الأخير هو قيم الإبداع الوجودي (الدين ببعديه الطبيعي والمنزل) وفيها تتكون نخبة تختص فيها وبالسلطان عليها وبها.

[73] *أولا- فالتوازي بيِّن من منطلق مقومات الرسالة:

1- درجتا النص المؤسس: المكي بُنى مجردة للمبادئ العامة والمدني بنُى كيفيات تطبيق المبادئ العامة. وهما وجها كل استراتيجية تتحقق فعلا في التاريخ.

2- درجتا النص المؤول: الحديث القدسي بُنى مجردة لفهم القرآن المكي والحديث العادي بنى مجردة لفهم القرآن المدني.

*ثانيا-وهو بيِّن من منطلق عمل المقومات المتكامل: في قلب المعادلة بمستوييه الفعلي والقصصي:

1- الفاعلية النازلة: من درجتي النص المؤسس إلى ما دونهما

2- الفاعلية الصاعدة: من درجتي النص المؤول إلى ما فوقهما

*ثالثا-وهو بيِّن من منطلق مصدر المرجعية القرآنية والسنية:

1- طبيعة العلاقة البنيوية بين النصين.

2- طبيعة العلاقة الظرفية بينهما.

*رابعا-وهو بيِّن من منطلق المخاطبين بالمرجعيتين:

1- المسألة المنهجية.

2- المسألة التوظيفية.

*خامسا-وهو أخيرا بيِّن من مَكمن الخلل الذي طرأ ولم يعالج:

1- مقتضيات المنظور العقدي والنظري: منطلق شيخ الإسلام ابن تيمية.

2- مقتضيات المنظور الشرعي والعملي: منطلق علامة الإسلام ابن خلدون.

والحصيلة التي تحدد عمل المنطق الذي يجعل السياسة المحمدية كما نؤسس لها وجوديا ومعرفيا في الجزأين الرابع والخامس في الكتاب الثاني من خلال فهم العائقين الحائلين دون فهم دعويي الرسالة الإسلامية فتحول دون عوائق عمل اللواحم تقبل الصوغ التالي.

[74] اكتفينا بعلاقات العنصرين المقومين للصورة والمادة العمرانيتين. وكان يمكن أن نتعمق أكثر فندرس علاقات أخرى بين عنصري الصورة وعنصري المادة الرمزي بالرمزي والفعلي بالفعلي ثم الرمزي بالفعلي والفعلي بالرمزي. فيمكن أن نتكلم على علاقة الثقافة بالسياسة وعلاقة التربية بالاقتصاد لبحث دور كل منهما في الآخر وقابليته لتوظيفه أو للتوظيف فيه. وكل هذه العلاقات أساسية في فهم عمل العمران. لكننا نكتفي بما له صلة مباشرة بمسألتنا ويمكن أن ندرس كل هذه العلاقات لاحقا. وهي في الحقيقة تعتمد كلها على العلاقتين اللتين درسنا وبصورة أدق على توظيف العناصر الأربعة بعضها للبعض في غاياتها المتنافرة أحيانا. ولعل ما حاولنا تحليله في مسألة تكوين النخب يساعد على فهم هذه العلاقات. راجع في ذلك أبو يعرب المرزوقي:«عطالة الإبداع عند النخب العربية» الدار المتوسطية للنشر تونس 2008م.

[75] والمهرب الأفلاطوني كما هو معلوم هو محاولة تخليص العمران مما ظنه أسباب الصراع (الملكية والمرأة والخيال والحس والفردية أعني كل مقومات الوجود العيني المحسوس الذي صار ظلا للوجود الكلي المعقول، والمثالية الحديثة تعكس لأنها تعتبر ما عدا العيني المحسوس من بنات عقل الإنسان) مع السعي للتوحيد بين التربية الحكم. وذلك هو الحل نفسه الذي عاد إليه ماركس مع ظن مسألة الثروة والمرأة والخيال ستحسم بطبعها بسبب تقدم أدوات الإنتاج التي تزيل أسباب الصراع والعلم الذي يغني عن الخيال التعويضي ومن ثم مشاعية المرأة والاقتصاد. ومحاولة التخليص لا تحقق إلّا العكس تماما لأن ما اعتبره أفلاطون أسباب الصراع هو عينه ما اعتبره القرآن معين اللواحم الحيوية والرمزية. والتوحيد بين الحكم والتربية يحقق العكس كذلك لأن البعد الرمزي من الصورة يتحول إلى بعد فعلي فتصبح التربية تعسفية وقهرية. وذلك هو أصل كل طاغوت نخبوي.

[76] حضور الغيب في الشهادة هو الذي يجعل الشهادة من الواقعات أي إنها كما هي وكفى توقيفا رغم أن العقل الإنساني يستطيع أن يتصورها على خلاف ما هي عليه. فكون البدن الإنساني على الشاكلة التي هو عليها لا شيء يقتضيه إذ هو عقلًا يمكن أن يكون على صور أخرى. ونحن نفترض هذه الإمكانات قياسا على التكنولوجيا مثلا. الآلة ذاتها يمكن أن تكون على هيئات مختلفة. والسؤال المتعلق بالغيب هو التالي: هل كون الأشياء على الهيئات التي هي عليها أمر تحكمي ينتج عن الصدفة والضرورة كما يتصور القائلون بذلك في نظرية التطور مثلا ؟ أم إن وراء ذلك خطة هادفة ؟ كل ذلك له صلة بمسألة الغائية. وهي من الغيب لأننا لا نستطيع أن نجزم بجواب قاطع.

[77] وهذا التمييز بين التشريع وتشريع التشريع هو الشرط الضروري والكافي للخروج من المأزق الذي يتصور العلمانيون إلزام الفكر الديني به. فهم يضعون التصور الغفل للفقهاء أمام أحد خيارين أحلاهما مر: فإما أن يجمدوا الحياة بجمود التشريع أو أن يعتبروا التشريع تاريخيا مثل الحياة. وكل الحلول الاجتهادية لتجاوز هذه العقبة حلول واهية. لا بد من التسليم بأنه إذا كان تشريع القرآن تشريعا مباشرا فينبغي أن يكون تاريخيا. وإذن فلا بد من فهم أنه ليس تشريعا مباشرا للأفعال بل هو تشريع غير مباشر لفعل التشريع ذاته ولأخلاق المشرع. ولذلك فهو تشريع تشريع أو معايير وقواعد لكل تشريع ممكن. والتشريع يكون تاريخيا. لكن المعايير والقواعد تتعالى على التاريخ. وهي لا تتعالى على التاريخ لكونها معايير وقواعد فحسب إذ يمكن للمعايير والقواعد أن تكون تاريخية إذا كانت مستندة إلى علم مقصور على الشاهد. إنما تتعالى على التاريخ لأنها من الجنس الذي لا يقتصر على العلم بالشاهد بل فيه وجه تعبدي هو ما فيه من علم بالغيب نؤمن به ولا نعلم كيف هو يؤثر على كون المعايير والقواعد هي ما هي. وما نسلمه للمعايير والقواعد لا نستطيع أن نسلمه للتشريعات المباشرة لأن كونها مباشرة يجعلها من جنس ما تباشره أعني متعينة مثله بظرفه التاريخي. فلا يكون التشريع إذن إلا وضعيا.

وهو في حالة خضوعه للمعايير والقواعد المنزلة يصبح وضعيا من كونه تشريعا مباشرا وذا تأسيس غير وضعي من حيث خضوعه للمعايير والقواعد. وقاعدة القواعد هي أن الأمة هي الوحيدة التي لا تُجمع على خطأ في التشريع إذا رُبِّيَتْ على الأخلاق الإسلامية.

[78] وهذا هو بيت القصيد في كل كلام على دور الدين في حياة البشر وأخطار السعي إلى حصر دوره في الوجدانيات الفردية مفصولة على الوجود في العالم مع الآخرين وفي مواجهة القضايا الفعلية لحياة البشر أعني الدنيا التي ليس لها معنى من دون بعدها الديني. كان أصحاب المقابلة بين ما لله وما لقيصر يعيبون على الإسلام اهتمامه بالدنيا ولا يفهمون أن ما حل بالدنيا علته فصلها عن الدين: فبمجرد أن يصبح قيصر مسيطرا على الحياة فإنه لن يبقي شيئا لله في حين أن الله حدد للإنسان دوره فاستخلفه ولم يظلمه: ﴿وَجَعَلُواْ لِلّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالأَنْعَامِ نَصِيباً فَقَالُواْ هَـذَا لِلّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَـذَا لِشُرَكَآئِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلاَ يَصِلُ إِلَى اللّهِ وَمَا كَانَ لِلّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَآئِهِمْ سَاء مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الأنعام 136] .

[79] رغم أنه يمكن القول بوجود مبدأ عام يخول للأمة إذا أجمعت سواء مباشرة أو بتوسط الولي الشرعي أن تعلق تطبيق الحدود في الممارسة دون أن تنفيها في العقد فإننا قد رأينا بالاستناد إلى مبدأ أعم أنها في غنى عن ذلك بمقتضى مميزات الشرع المنزل. وبذلك فالأمة قادرة على وضع البديل من تطبيق الحدود في الدولة الحديثة . فبمجرد فهم أن دلالتها التي تجعلها متعالية على الزمان والمكان لا بد وأن تكون معنى معناها لا معناها يصبح الحل كليا: فمعنى المعنى في قطع اليد منع مدها لمال الغير أيا كانت الطريقة التي يراها الإجماع المشرع في عصر من عصور الأمة. وحد الحرابة كما حللناه مضاعف لأنه يشير باليد إلى معنى المعنى الذي ذكرنا في حد السرقة ويشير بقطع الرجل إلى معنى المعنى من الوسيلة الموصلة إلى ذلك أعني فساد الدولة كما ذكر ذلك ابن خلدون. حد الرجم لا وجود له في القرآن. وشرط الشهود الأربعة شبه مستحيل إلا

إذا تعلق الأمر ببغاء عمومي. وحد الزنا يلغيه التلاعن. والاعتراف يعتبر انتحارا وهو غير مقبول في هذه الحالة. حد الخمر تعزير وليس حدا ويقبل كل أشكال التعزير. حد القتل يمكن للدولة أن تعمم الدعوة إلى العفو بشرط ألا يؤدي ذلك إلى عودة السلوك الثأري وهذه قضية تربوية. ونزيد مسألة الأحكام والحدود توضيحا في الهامش الموالي.

[80] ما معنى فقه الواقع ؟ هل هو علمه الوضعي ؟ وما معنى الواقع؟ هل هو كل الوجود المؤثر في ما يتعلق به الفقه من الموضوعات ؟ هل يساعد ذلك في حل المعضلة التي بلغت حلولها الوهمية أقصاها في نظرية المقاصد التي بينا عدم جدواها في الحوار مع الشيخ البوطي. فكيف يمكن الوصل بين الوصف الفقهي للنوازل وعلمها من حيث هي جزء من موضوع ذلك العلم كالطب أو الاقتصاد أو علم النفس إلخ ...؟ فهذا لو قبلناه لكان مفهوما في وصف النوازل القضائي لتطبيق النصوص الموجودة على النوازل التي يدخلها الوصف في ما صدقها. لكن كيف تصبح هذه الآلية القضائية آلية تمكن من وضع نصوص تشريعية؟ أليست العملية التشريعية عملية عكسية بالمقارنة مع عملية الوصف القضائي إذ هي تنطلق من صنف معين من النوازل لتضع له حكما علته ليست في النوازل بل في صلة الهدف المطلوب من الحكم التشريعي العام بعوامل كثيرة يمكن جمعها تحت مسمى سياسة مقومات العمران أو مجالات التقويم التي حصرناها في البحث أعني الذوق والرزق والسلطان على الذوق والسلطان على الرزق والسلطان العام أو أخلاق الأمة العامة من حيث تعبيرها عن رؤيتها للوجود ذات المرجعية الدينية أو الفلسفية أو الجامعة بينهما ؟ أم إن القصد من ذلك كله هو تحويل سلطة القضاء إلى سلطة تشريع فتفقد الأمة أهم مهامها التي حددها لها القرآن أعني التشريع في مجالات التشريع كلها ذوقية كانت أو رزقية أو سياسية أو تربوية أو حتى وجودية فهما للموجود من النصوص ووضعا لما ليس فيه نصوص ليس بالقياس بل بمجرد حق السن الذي هو للأمة ذات الإجماع المعصوم؟ يمكن للقاضي أن يصف نازلة لتطابق حكما موجودا لكن كيف يمكن له أن يشرع حكما غير موجود وكل حكم من حيث هو نص ليس تطبيقا عينيا على عين بل هو وضع لتصور كلي وهو معنى الحكم ؟

81 [البقرة 106]: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. و[الحج 52]: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

82 وهذا هو الخطأ الأساسي الذي يسَّر على أعداء القرآن والشريعة الردود السهلة على نظرية الصلاحية لكل زمان ومكان. فلا يمكن أن تزعم أن الشريعة هي من رتبة القانون ثم تزعم لها عدم التاريخية. لكنك إذا جعلتها قانون القانون واعتبرتها تشريعا للتشريع من حيث شروطه وأخلاق المشرعين أمكن لك أن تقول إن التشريعات القرآنية غير تاريخية أي إنها فوق التاريخ لكونها تحدد القوانين العامة للتقنين كيف يكون.

83 الأمر محكوم بحدين أقصيين مطلق وإضافي وكلاهما مضاعف. ففرعا النسخ المطلق: أولهما كان يمكن أن يحصل لو لم تكن الرسالة هي الرسالة الخاتمة: لا وجود لرسالة بعدها يمكن أن تنسخ ما ورد فيها. والثاني هو الآيات التي أمر الله النبي بحذفها لأن المنسوخ فيها من الأماني التي يلقيها الشيطان في أمنية الرسول، وقد علل القرآن اللجوء إلى هذه الطريقة رفضا لتمن قد يلجأ إليه الرسول للرد على المعاجزين من أجل تحقيق غرض ذي وجهين متقابلين هما فتنة لمن في قلوبهم مرض وتثبيت للراسخين في العلم [الحج 50-55] : ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ* وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ* وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ* لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ* وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ

اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ* وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾ . وهنا ينسخ الله ما ألقى الشيطان ويحكم آياته فلا يبقى له وجود في نص القرآن. وفرعا النسخ الإضافي يكون لظرف تطبيق الأحكام أو للشخص المعني بالحكم. وفي هذين النوعين تتوالى درجات حكم من الأحكام ولا تتنافى فيكون المنسوخ الإضافي مفضولا بالقياس إلى الناسخ ولكنه فاضل. ولذلك فإن الله لا يعتبر بقاءه في القرآن مخلا بإحكامه بل بالعكس هو دليل على تجويد الحكم للرفع من درجة العاملين به [البقرة 106] : ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

[84] وهل من الصدفة أنه لا تكاد تخلو سورة من سور القرآن الكريم من تذكير النبي بوجوب التبليغ بالتي هي أحسن والصبر على الناس وعلل ذلك بأنه ليس بالمسيطر على الناس ولأن الله لو أراد لجعل الناس كلهم أمة واحدة.

[85] ولا بد هنا من تحليل المسألة التي يظنها البعض معللة لوجاهة النقد الممكن لهذه اللحظة التأسيسية من تاريخ الأمة والذي ينتج في الأغلب عن الجهل بشروط تكون الأمة ذات الرسالة الكونية. فالكل يحملها مسؤولية الفتنة الكبرى والحروب الأهلية التي نتجت عنها فضلا عن كون ثلاثة من الخلفاء الراشدين الأربعة قد اغتيلوا. وعندي والله أعلم أن تكوين الأمة النموذج كان يقتضي ذلك بالتعليل القرآني الذي ذكرته الآيتان 53-54 من الحج أعني حتى يُفتن من في قلبه مرض ويثبت المؤمن المخلص. فليس من السهل أن تمر الأمة من كونها مجرد أمة عادية إلى أمة نموذجية للتاريخ الكوني تشهد على العالمين إذ لابد من امتحان عسير. ينبغي أن تكون كل الحلول الموصلة إلى هذه الغاية موضوع فتنة حقيقية ليكون تدبرها عملية تاريخية حقيقية وليس مجرد إمكان فكري مجرد. فالتجربة التاريخية هي المصهر الوحيد الذي يعد الأمة لتحقيق شروط الرسالة.

والأمر كله يقبل التفسير بما يشبه الخطأ السياسي: ظن الخلفاء الشرعية الروحية وحدها كافية لقيام الدولة وحسبوا أن ما تم للنبي يمكن أن يتم لأي شخص آخر! لم يدركوا الحاجة إلى المؤسسات الحامية لكيان الدولة: نسوا أنهم هم الذين كانوا المؤسسة التي حمت الدولة لما كان الرسول على رأسها وكان ينبغي أن يوجدوا نظير ما أوجده الرسول مع اعتبار ما يفضلهم به الرسول لتكون الحيطة أكبر. ولكن لما أصبحوا هم على رأس الدولة لم يكونوا نظير مؤسسة الصحابة لحماية رموز الدولة. ومعنى ذلك أنهم عملوا بالقسم الأول من آية الاستعداد (60 من الأنفال) ولم ينتبهوا إلى قسمها الثاني: فبعد القسم الأول الذي كانوا فيه حقا في مستوى الحدث بل إن ذلك قد تحقق بصورة باهرة لأنهم قهروا عدو المسلمين وعدو الله. لكن القسم الثاني من الآية ﴿وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ ...﴾ [الأنفال60] غاب عن أذهانهم تماما: فاغتيل ثلاثة من الخلفاء الأربعة. هؤلاء «الآخرون» الذين كان ينبغي الاستعداد لهم هم العدو البنيوي لقيام الدول في كل التجارب التاريخية أعني عطالة الماضي ورفض التغير ممن كانوا المستفيدين منه. فغياب المؤسسات الحامية للدولة أعني عدم الاستعداد للعدو الذي اغتال ثلاثة خلفاء من أربعة: كيف يقتل عمر وعثمان وعلي وليس لأي منهم حماية من غدر الأعداء؟ وكيف تسير إمبراطورية ناشئة بعقلية لا تصلح إلا لإدارة شأن القبيلة التي يكون فيها الشيخ محميا بين أهله، وقد جاء الشرع بإلغاء مفهوم العصبيةالقبلية، وأسس لقيام أمة متعددة الأعراق والأجناس ومن ثم إمبراطورية يمتنع فيها تمييز العدو من الصديق ؟ ولو أراد الله لعلمهم فاستعدوا لهم: لكن الانتقال إلى الترتيب الثاني لتحصل التجربتان كان يقتضي ذلك وإذن فهو أمر من أسرار القضاء.

[86] حتى لا يقع الخلط بين الوجهين كان الرمز في الحالة الأولى للأركان الخمسة. وهو الآن للدور في بناء الدولة سياسيا من حيث الإسهام الشخصي فيها خلال حياة الرسول وبعده. وللتناوب بين الخلفاء مع مفاضلة في المعيار دلالة عميقة. فأبو بكر أعطى

كل ما يملك للجهاد وعثمان أعطى النصف وكلاهما تميز بالسلطان على الرزق وقد كانا صاحبي رزق. والمعلوم أن السلطان على الرزق أصعب من السلطان على الذوق لأن وجوده من المفروض أن يقوي سلطان الذوق على صاحبه فإذا سيطر عليه صاحبه فذلك دليل على سيطرته على الذوق قبله. وعمر وعلي لم يعرفا بما قدماه من رزق لأنهما لم يعرفا بالثروة بل عُرفا بما قدماه من شجاعة ودور خلقي فكان سلطانهما على المحرك الثاني للكائن البشري أعني الذوق. فتكون نسبة أبي بكر إلى عثمان هي عينها نسبة عمر إلى علي. ويكون تقديم عمر على عثمان علته أن سلطانه على الرزق كان دون سلطان أبي بكر فقدم عليه من كان سلطانه على الذوق بإطلاق يضاهي سلطان أبي بكر على الرزق. فيكون ترتيب الخلفاء هو بدوره ليس وليد الصدفة حتى من المنظور السياسي لدورهم في بناء الأمة البذرة: <u>إنها مسألة نسب رياضية في السلطان على محركي الكائن الإنساني بما له عليهما ولهما عليه من سلطان متبادل. سلطان أبو بكر على الرزق مطلق وسلطان عمر على الذوق مطلق وسلطان عثمان على الرزق دون سلطان أبي بكر وسلطان علي على الذوق دون سلطان عمر فكان ينبغي أن يقدم صاحبا السلطان المطلق عامة ثم يؤخر صاحبا السلطان النسبي ثم يوضع صاحب السلطان النسبي على الرزق قبل صاحب السلطان النسبي على الذوق كما وضع صاحب السلطان المطلق على الرزق قبل صاحب السلطان المطلق على الذوق. والعلة واحدة: السلطان على الرزق مستحيل من دون السلطان على الذوق وكل سلطان على الأول دليل على تقدم السلطان على الثاني.</u>

[87] لزيادة التعمق في معنى الآيتين 104 و110 من آل عمران وما بينهما من الآيات في مفهوم الخيرية التي تعرف بالتشريع من حيث هو أمر بالمعروف ونهي عن المنكر يمكن العودة إلى الجزء الأول حيث عولجت المسألة بإفاضة.

[88] ومعنى ذلك أنه لا ينفرد بالتشريع بل يكون إما مبلغا للتشريع الإلهي أو مسهما في تشريع الأمة عندما لا يكون مبلغا للتشريع الإلهي المباشر: والدليل القرآني هو قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾. ومزية هذه النظرية أنها تخلصنا من أمرين: الزعم بأن النبي مشرع فردي أو الزعم بأن بعض الصحابة كان لهم دور في التشريع السماوي بدل نسبة الأمر إلى حصيلة التواصي بالحق والتواصي بالصبر وهما وجها الشورى النظرية التي هي روية تصورية والعملية التي هي روية إنجازية.

[89] مثلما كان علاج مسألة الاستراتيجية التوحيدية في القرآن الكريم وعلاقتها بمنطق السياسة المحمدية ثمرة تلاق آني بين تفكيرين أحدهما اجتماعي قانوني بادر به الأستاذ عبد الحميد أبو سليمان عندما حدثني خلال إحدى الجلسات في القاهرة عن استعارته لوصف وضع المسلمين الحالي بالمقابلة بين الأعراب والأصحاب والثاني فلسفي ديني كنت مندفعا إليه منذ مقامي في كوالالمبور لمحاولة تفسير الفلسفة القرآنية فإن علاج مسألة الإحكام في الأحكام قد انقدحت فكرته بسبب لقاء ثان تم لما قرأت خبرا حول فتوى السيد فضل الله بضرورة أن تقتص المرأة من زوجها إذا ضربها ورد أحد شيوخ السنة عليه دون ذهاب كلا الشيخين إلى جوهر القضية. وهذا الانقداح ذكرني بمحاولة الأستاذ عبد الحميد سليمان علاج هذه المسألة الخطيرة التي ما فتئ العلمانيون يستغلونها كلما أرادوا إفحام الإسلاميين. فهو قد حاول تأويل الضرب في الآية بمعنى الإضراب عن المعاشرة بتحليلات لسانية بذل فيها جهدا كبيرا يمكن أن يقبل حلا للمسألة لو كانت هي الوحيدة التي ينبغي علاجها.

لكن العلاج الجزئي على أهميته لن يخرجنا من المأزق الفقهي الذي سنصف الآن: فكل علاج جزئي يبقي المسألة الكلية مفتوحة فضلا عن الإبقاء على وجاهة الاعتراضات العلمانية التي تعود جميعها إلى تاريخية التشريع بمقتضى مفهومه من حيث هو تنظيم لما هو تاريخي من الشأن البشري. ذلك أنه ما ظللنا نتعامل مع التشريع المنزل مثلهم من

منطلق وظيفة لا تختلف عن وظيفية التشريع الوضعي فلا مفر من القول مثلهم بتاريخية التشريع المنزل. فلا يمكن أن يكون التشريع المنزل قانونا ذا وظيفة مماثلة لوظيفة للتشريع الوضعي ثم تنفى عنه التاريخية التي هي من المقومات في كل تشريع وضعي مقوماته الجوهرية. والمعلوم أن موقف الفقهاء قد آل بمفعول هذا الضمير إلى أمرين شوها الفقه وأصوله لأنه حط الفقه من منزلته إلى منزلة القانون الوضعي مع رفض ما يترتب على هذا الحط في مستويين ضخما دور الفقه والإفتاء وقضيا على تعاليه المحرر له من أضرار التاريخية به: في مؤسسات الدولة كجهاز حكم وفي مؤسسات الدولة كأصل للشرعية. فهو قد آل إلى الخلط بين القضاء والتشريع (المقابلة في مستوى الدولة كجهاز حكم) وإلى الخلط بين الوظيفة الفنية لصوغ النصوص القانونية والوظيفة المعبرة عن الإرادة التي تضفي الشرعية على القانون (المقابلة في مستوى الدولة كأصل للشرعية: أي بين التعبير الشرعي عن الإرادة والصوغ الفني للنصوص القانونية).

[90] ولعل اجتهاد شيخ الإسلام ابن تيمية لشرح هذه المسألة جدير بالإيراد هنا ففي منهاج السنة الجزء 2 ص 409: قال يرحمه الله: "وما أعلم أن بني إسرائيل قدحوا في نبي من الأنبياء بتوبته في أمر من الأمور ! وإنما كانوا يقدحون فيهم بالافتراء عليهم كما كانوا يؤذون موسى ، وإلا فموسى قد قتل القبطي قبل النبوة، وتاب من سؤال الرؤية، وغير ذلك بعد النبوة، وما أعلم أحداً من بني إسرائيل قدح فيه بمثل هذا. وما جرى في سورة النجم من قوله: (تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتها لتُرتجى) على المشهور عند السلف والخلف من أن ذلك جرى على لسانه ثم نسخه الله وأبطله، هو من أعظم الردود على قول هؤلاء... والعصمة المتفق عليها أنه لا يُقَرُّ على خطأ في التبليغ بالإجماع ، ومن هذا فلم يعلم أحد من المشركين نفر برجوعه عن هذا ، وقوله: إن هذا مما ألقاه الشيطان. ولكن روي أنهم نفروا لما رجع إلى ذم آلهتهم بعد ظنهم أنه مدحها ، فكان رجوعهم لدوامه على ذمها ، لا لأنه قال شيئاً ثم قال: إن الشيطان ألقاه. وإذا كان هذا لم ينفر، فغيره

أولى أن لا ينفر». كما قال في «مجموع الفتاوى» (الجزء 10ص290): «وهذه العصمة الثابتة للأنبياء هي التي يحصل بها مقصود النبوة والرسالة... فلا يستقر في ذلك خطأ باتفاق المسلمين. ولكن هل يصدر ما يستدركه الله فينسخ ما يلقي الشيطان ويحكم الله آياته ؟ هذا فيه قولان : والمأثور عن السلف يوافق القرآن بذلك. والذين منعوا ذلك من المتأخرين طعنوا فيما ينقل من الزيادة في «سورة النجم »وهي قوله :« تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترتجى » وقالوا: إن هذا لم يثبت . ومن علم أنه ثبت قال : هذا ألقاه الشيطان في مسامعهم ولم يلفظ به الرسول . ولكن السؤال وارد على هذا التقدير أيضا، وقالوا في قوله : ﴿إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ هو حديث النفس. وأما الذين قرروا ما نقل عن السلف فقالوا : هذا منقول نقلا ثابتا لا يمكن القدح فيه، والقرآن يدل عليه بقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ* لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ*. وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الحج 52-54] فقالوا: الآثار في تفسير هذه الآية معروفة ثابتة في كتب التفسير والحديث، والقرآن يوافق ذلك ، فإن نسخ الله لما يُلقي الشيطان ، وإحكامه آياته، إنما يكون لرفع ما وقع في آياته ، وتمييز الحق من الباطل حتى لا تختلط آياته بغيرها ، وجعل ما ألقى الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم ، إنما يكون إذا كان ذلك ظاهرا يسمعه الناس لا باطنا في النفس ، والفتنة التي تحصل بهذا النوع من النسخ ، من جنس الفتنة التي تحصل بالنوع الآخر من النسخ ، وهذا النوع أدل على صدق الرسول وبعده عن الهوى من ذلك النوع ، فإنه إذا كان يأمر بأمر ثم يأمر بخلافه - وكلاهما من عند الله وهو مصدق في ذلك - فإذا قال عن نفسه إن الثاني هو الذي من عند الله وهو الناسخ ، وإن ذلك المرفوع الذي نسخه الله ليس كذلك ، كان أدل على اعتماده للصدق،

وقوله الحق ، وهذا كما قالت عائشة رضي الله عنها : « لو كان محمد كاتما شيئا من الوحي لكتم هذه الآية : ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ﴾[الأحزاب 37] ألا ترى أن الذي يُعَظِّمُ نفسَه بالباطل يريد أن ينصر كل ما قاله ولو كان خطأ، فبيان الرسول أن الله أحكم آياته ونسخ ما ألقاه الشيطان، هو أدل على تحريه للصدق وبراءته من الكذب، وهذا هو المقصود بالرسالة ، فإنه الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم ، ولهذا كان تكذيبه كفرا محضا بلا ريب)»ا.هـ .

[91] ولا بد هنا من الإشارة إلى أمرين جوهريين يفهمهما من يدرك ما تعاني منه الأمة اليوم من ظاهرتين تلغيهما هذه الخاصية التي نتكلم عنها هنا:

الأولى هي تضخم الزعامات والنجوم في كل المجالات وخاصة في الحكم

والثانية هي الغلو في فرض هذه الزعامات على الضمير العام بالصور التمثيلية.

هذه الخاصية التي نصفها وتحريم التصوير يصبحان الآن مفهومين بمجرد أن تتجول في أي بلد عربي: فأنت لا ترى إلا صور الزعماء في كل مكان حتى يمكن القول: إن الوثنية الزعامية قد عمت أرجاء الوطن العربي بل والعالم كله. والغرب على الأقل لا يفعل ذلك إلا مع كبار مبدعيه بعد موتهم أما نحن فنعمله مع أي متجبر لا يمثل شيئا بذاته لكن بيده القوة وأدوات الاتصال والمال.

[92] لأن الأصل القيم الوحيد عليه هو الأمة نفسها وهي بهذه القوامة مراقبة للنخب في المجالات الفرعية وهو معنى اشتراط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حصولها على رتبة الخيرية. فقد أمرت الأمة في الآية 104 من آل عمران بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله واليوم الآخر ثم ذكرت الشروط المحققة لذلك والدالة عليه في الآيات 105 إلى 109 وبذلك أخبرها الله في الآية 110 بأنها تكون خير أمة أخرجت للناس مع التذكير بالشرط أعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله واليوم

الآخر. ورموز تحقق الخيرية والاصطفاء هم الأنبياء والرسل وخاصة خاتمهم الذي هو الشاهد عليهم شهادته على المسلمين.

[93] ناصر حامد أبو زيد: «الاتجاه العقلي في التفسير» المركز الثقافي العربي 1998م (ص59).

[94] إن المقابلة بين «عقلاني تنويري» و«نقلاني ظلامي» حكم قيمة لا أساس له في نظرية المعرفة بل أساسه الوحيد حماقة إيديولوجية يحارب بها أحد الصفين الصف الثاني وهي مقابلة متخلفة ليس على الفكر الغربي الحديث وما بعده بل حتى على المرحلة التي يحاول صاحب النص وصفها كما نبين في المتن. ذلك أن النقلاني في المعرفة الدينية ولست أفهم كيف يمكن للمرء ألّا يكون نقلانيا في المعرفة الدينية يمكن أن يكون عقلانيا في المعرفة العلمية بل إنه لا يكون إلا كذلك وتلك هي علة كونه نقلانيا في المعرفة الدينية. ذلك أن العقلانية السوية هي العقلانية النقدية التي تدرك حدود العقل فلا تتجاوز المضمون التجريبي وتعتبر تجاوزه غير مشروع لعدم السند الموثوق. والعقلاني في المعرفة الدينية بالمقابل لا يمكن أن يكون في حكمه السلبي هذا إلا نقلانيا في المعرفة العلمية إذ هو يحكم من عدم قابلية الديني للتجربة الحسية أنه غير موجود فيكون بذلك مطلقا لحكم نقلي سلبي جاعلا من عدم التجربة تجربة للعدم ولما كان الوسط بين الموقف العقلاني والموقف التجريبي من حيث هما نظريتان في المعرفة ممتنعا- والموقف النقدي ليس موقفه لأنه بهذا النفي يستثنيه إذ إن الموقف النقدي مزيج من النظريتين وعلته أنه ترك الباب مفتوحا للنقلانية في الإلهيات والأخلاقيات (كما فعل كنط)- فإن صاحب الموقف العقلاني من الدين لم يتجاوز بعد الميتافيزيقا التقليدية التي لم تصل بعد إلى عصر النقد فضلا عن عصر ما بعد محاولات ترميمه.

[95] ومن لم يقبل الخبر النبوي مادة للمعرفة الدينية ويكتفي بالعلوم الدنيوية لا يكون للكلام معه في هذه المسألة معنى لأنه ينتقل من الكلام في دور العقل إلى الكلام في نفي ما يتجاوز الحس من التجارب الروحية. وقد كان للكلام بين الاعتزال والأشعرية معنى لأن الفرقتين تسلمان بوجود شيء وراء التجربة الحسية ومنه الخبر النبوي. ونحن لا نجادل من ينفي ما يتعالى على الحس حتى وإن كنا نعجب من عدم انتباهه لقصور هذا الرأي. فالقول بالعقل نفسه ليس من مجال المحسوس وخاصة عند من يزعمون نسبة العقلانية إلى موقفهم: إذ معنى العقلانية في نظرية المعرفة هي التسليم بتقدم العقلي على الحسي لكون الأول حقائق فطرية هي بنية العقل ذاته في المنظور العقلاني إذا قصد به نظرية المعرفة العقلانية لا حماقة الحكم القيمي في إيديولوجيا من يزعمون أنهم عقلانيون دون فهم معنى المفهوم والثاني حقائق مكتسبة هي ما يحصله العقل بتصوير المعطى التجريبي بتلك الحقائق العقلية الفطرية .

[96] وجواب هذه الأسئلة معلوم لكل طالب للحقيقة يدرك كيف انقلبت الأمور فصار:

1- الرأي عقلا
2- والتحكم عقلانية
3- ورفض حكم التجربة موقفا علميا
4- وعدم فهم طبيعية الأشياء تفلسفا
5- وعدم التمييز بين العلم والإيديولوجيا مصدرا للصراعات الزائفة بين مبتدئين يتقحمون الفكر الفلسفي والفكر الديني وهم لا يفقهون ما يقولون في أي منهما فيدخلون الأمة في معارك جانبية تلهيها عما ينبغي لها أن تفرغ له من المعارك الحقيقية التي تستهدف وجودها المادي وحصانتها الروحية.

[97] راجع لمزيد التوضيح أبو يعرب المرزوقي «صونا للفلسفة والدين» دار الفرقد دمشق 2007م وفيه بيَّنا كيف فسر هيدجر وجدامر جل معضلات الوجود بأصول من الكلام المسيحي أولهما بصورة متنكرة والثاني بصورة صريحة لا لبس فيها بل هو يذهب في ترجمته الفكرية لهيدجر إلى بيان هذا التأثير العميق للكلام المسيحي في فكر هيدجر. وليس من عجب في الأمر فالتلازم بين الفكرين الديني والفلسفي ليس وليد اليوم. من لم يدرس الفلسفة اليونانية فضلا عن الفلسفة الغربية الوسيطة والحديثة وما بعدها ومراوحتها الدائمة بين المعرفة العلمية وصلتها بالتقنيات والطبيعة والمعرفة الدينية وصلتها بالفنون والتاريخ لا يمكن أن يعتد بفهمه فضلا عن أن يعد ممن يسمع لهم في هداية نهوض الأمة وصحوتها.

[98] أكبر أدواء النخب العربية عدم فهم هذه العلاقة. فهم جميعا يتكدسون على العمل المباشر ولا يفرغون للعمل غير المباشر. وكان القرآن الكريم قد نبه إلى ضرورة الفصل بين العملين حتى في أسمى أفعال الأمة وهو الجهاد [التوبة 122] : ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ وهو ما يعني أن الأمر هو كذلك من باب أولى في ما هو دونه. وعدم الفراغ للفعل غير المباشر هو السبب الأساسي في تحول الفكر إلى إيديولوجيا لأن النظرية تقتضي الإحجام عن الفعل المباشر لمتابعة بعائد الأمور افتراضيا في شكل سيناريوهات افتراضية يذهب الفكر معها إلى الغاية ليرى عواقبها. ولذلك اعتبرنا النظرية استراتيجية عمل مؤجل. وابن خلدون كان مدركا شديد الإدراك لضرر ترك العلماء اللامباشرة والغوص في المباشر: فهو يعتبرهم أخطر الناس على الفعل السياسي إما لجهلهم بكيفيات التعاطي مع العيني لحصرهم إياه في الكلي المجرد أو وهو الأخطر لغلوهم في الاستنتاج الذي يؤدي إلى الاستبداد وكثرة الشكوك التي تولد كثرة التوجس ومن ثم جحيم الشمولية الاستبدادية. والآية القرآنية

التي تفصل بين العملين وضعت في العمل الديني غير المباشر أمرين: التفقه في الدين والإنذار. وهذا الإنذار المقصود به التفطن لأثر العواقب التي لا يمكن أن يراها الغارق في الفعل المباشر.

[99] وعدم الرضا بالمتناهي ليس أمرا سلبيا كما تصور من جعله علة لما ظنه أوهاما من مبدعات الخيال الإنساني للتعويض عن نقصه وتناهيه جاعلا من التناهي علة اللامتناهي (كل اليسار الهيجلي ومن يحاكيه من المفكرين العرب بعد قرنين من تجاوز الفكر الإنساني له). فهذا الموقف قد قلب الأمر فجعل أحد أعراض الوعي بالمطلق الذي هو مطلق الإيجاب علة لمصدره فصار الموجب سالبا والسالب موجبا. وفي الحقيقة: الإنسان يولد وفيه فطرة الوعي بالمطلق وهو ما حددته آيتا الميثاق [الأعراف 172-173] وعن هذه الفطرة ينتج عرض عدم الرضا بالنسبي والمتناهي فيصبح نظر الإنسان مشرئبا دائما إلى ما يعلو به عن الإخلاد إلى الأرض. وفطرة الوعي بالمطلق هي التي اعتبرناها الصنف الخامس من التقويم لأنها هي التي تجعل الإنسان حرا وقادرا على التقويم (النوع الرابع من التقويم) وإليه تستند الأنواع التقليدية من التقويم أعني الجمالي والخلقي والمعرفي.

[100] لعل السر في التشبث بهذه الأحكام المسبقة أن قراءة الجرائد صارت كافية عند الكثير من المتحادثين. يكفيهم ذلك ليصبحوا ثوارا تنويريين ينظرون في المقاهي والفنادق. يتصورون أنفسهم أهلا للكلام في كل شيء وخاصة في ملاحق الصحف وواجهات المواقع التي صارت تدفع وتستضيف. تكفيهم مداخل الموسوعات ذات التقريب الجمهوري حتى يصبحوا قادرين-وكلما كان الفهم محدودا كان ذلك أكثر مدعاة للجرأة على الحكم المسبق- على طي صفحة الثقافة الأهلية التي يتهمون أهلها بتقليدها ليستبدلوها بالثقافة التي يتوهمون أنفسهم قد فهموها فوجدوا في تقليدها ضالتهم. ولا حيلة مع هذا النوع من الثقافة السطحية: فهي الداء الدوي الذي حاول الغزالي الرد عليه

في جل كتبه وخاصة في كتاب «تهافت الفلاسفة» حيث يستثني الفلاسفة في مقدمات الكتاب ويرد على المتفلسفين الذين حولوا فرضيات العقل في ما بعد الطبيعية إلى حقائق نهائية دونها عقائد المتدينين تزمتا وتعصبا. وقد يجد المرء بعض العذر للعامي إذ يقف موقف العجائز من الدين أما أن يتحول من يزعمون أنفسهم رواد العقلانية والحداثة إلى مؤمنين بما يسمونه عقلا وهو لا يتعدى مقدمات دونها خرافات العامة تعصبا وتزمتا فتلك هي الطامة التي جعلت جيلنا يعاني من عاهتين: عاهة النزول بالدين إلى الخرافة وبالعقل إلى السخافة. لذلك أصبحت الساحة الثقافية مرتع الأصوليتين: أصولية دينية تقلد ماضيا أهليا لا تفقه منه شيئا وأصولية علمانية تقلد ماضيا أجنبيا هي دون الأولى فهما لنموذجها. وكلتاهما تسرع معصوبة العينين إلى الحرب الأهلية التي تبدأ رمزية يسيل فيها الحبر وقد تنتهي مادية يسيل فيها الدم.

[101] ما مصدر اتهام المسلمين إذن بالتعصب الديني ؟ هل التعصب مجرد تهمة أم إن له حقيقة فعلية في الأوساط الشعبية من كل الشعوب فلا يكون خاصية إسلامية؟ لن أتكلم في ما يثبت عدم التعصب فمعالم ذلك بينة بوجود التعدد الديني والثقافي في كل البلاد الإسلامية وهما أمران ما يزالان في خطاهما الأولى في المجتمعات الغربية. بل سأتكلم في تهمة التعصب ما مصدرها. مصدران تاريخي وفلسفي. فأما التاريخي فهو العلاقة بين المسلمين والأوروبيين منذ حروب الفتح والاسترداد والاستعمار والتحرير وحرب الموجة الحالية من الاستعمار. وأما الفلسفي فهو المقابلة الشكلية التي استمدتها الفلسفة الحديثة في فلسفة الدين (هيجل خصوصا) لمفاضلة صاغت تصوريا أحكام القرون الوسطى المسبقة مفاضلة بين دين يقول إن رهبانيته أعني ذروة عبادته هي العزوف عن الدنيا (نفاق الرهبانية) ودين يقول إن رهبانيته هي الجهاد (شرط القيام المستقل). وقد عالج القرآن هذا الأمر عندما بين أن الرهبانية بمعنى العزوف عن الدنيا تؤدي إلى الفسق وأن الرهبانية بمعنى الجهاد لتحقيق القيم وشروطها هي العبادة الحقيقية.

[102] بل إن هذا الانفتاح ذهب إلى حد لا يكاد يصدقه أحد. فالقرآن وضع مبدأين ثوريين أولهما أن كل أمة أرسل لها رسول بلسانها و ثانيهما أن من لم يأتهم رسول مستثنون من الحساب استنادا إلى مبدأ :﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا من رسُولٍ إلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِه...﴾[إبراهيم4] ومبدأ:﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء 15] وهو ما يعني أن الفطرة وحدها لا تكفي بل لا بد من التذكير بها لأن الله وهو الأعلم بالنفس البشرية لا يريد أن يترك للناس عذرا فضلا عن كون فطرة المعرفة الوجدانية تحتاج مثل فطرة المعرفة الطبيعية إلى منبه خارجي يحركها لتنظر فتعلم. فمثلما أن الإنسان له فطرة العلم الطبيعي لكنه بحاجة إلى منبهات خارجية هي عوارض الطبيعة التي تمده بمعطيات التجربة أو بمادتها لأن علم الطبيعة والعالم خفي وليس محسوسا فإن ما للإنسان من فطرة العلم الخلقي تحتاج إلى منبهات خارجية هي عوارض التجارب الروحية الكبرى التي تمده بمعطيات التجربة الروحية أو بمادتها لأن علم الأخلاق والدين خفي كذلك وليس محسوسا. فتكون التجارب التي يقصها القرآن والتي عايش منها أوائل المسلمين التجربة القرآنية والسيرة المحمدية منبهات للعلم الخلقي والوجداني. وهذا حق للجميع ومن ثم قال القرآن: إن لكل أمة رسولا بلسانها وأن من لم يأتها رسول –على فرض وجود ذلك– مستثناة من العذاب.

[103] وذلك هو موضوع الآية السابعة من آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾.

[104] ومن اليسير تحديد المعيار الموضوعي لهذا التحريف. فهو معرفيا حصر الوجود في الإدراك وهو عمليا حصر القيمة في الإرادة وأصل هذين التحريفين هو التحريف الوجودي الذي يجعل الإنسان مقياس كل شيء أو بكلمة أدق تأليهه ونفي الغيب. وبهذا المعيار فإن كل فلسفة تدعي العلم المطلق والعمل المطلق سوفسطائية وتحريف وهو دليل على الزيغ في القلب وابتغاء الفتنة. والفرق بين الفهمين القرآني والفلسفي هو أن القرآن بخلاف مزاعم الفلسفة ينفي أن يكون عقل الإنسان وإرادته محيطين بالوجود على ما هو عليه وهو لا يطلب من الإنسان ذلك بل يطلب منه الاجتهاد قدر الوسع للعلم والعمل على علم وهو يحاسب على هذا الاجتهاد والجهاد وليس على النتائج التي هي من أسرار التوفيق الإلهي الذي يمكن أن يجعل الجهد الكسبي فعلا محققا النتائج المرجوة منه.

[105] لم يتطرق أفلاطون لما يمكن أن يحصل في هاتين المؤسستين من انتخاب قد يصبو هو أيضا للدور في الحكم والتربية. كما لم يدر بخلده أن ما ظنه صراعا بين نخبتين حول التربية هو في الحقيقة خلط بين نخبتين ووظيفتين مختلفتين هما التربية والثقافة وأن ما ظنه صراعا بين نخبتين حول الحكم هو في الحقيقة خلط بين نخبتين ووظيفتين مختلفتين هما الحكم والاقتصاد.

[106] وهما نخبتان تختلفان أساسا بموقفهما النظري من طبيعة الدين والعلم.

[107] وهما نخبتان تختلفان أساسا بموقفهما العملي من دور الدين والعلم.

[108] وذلك هو الأمر الذي اعتبرناه تحريفا وجوديا يترتب عليه تحريف معرفي وتحريف قيمي. فتأليه عيسى يرمز إلى التحريف الوجودي [آل عمران 79]: ﴿مَا كَانَ

لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَاداً لِّي مِن دُونِ اللّهِ وَلَـكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾. والتأويل يرمز إلى التحريف المعرفي [آل عمران 7]: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾. واتخاذ البعض بعضا أربابا يرمز إلى التحريف القيمي [آل عمران 80]: ﴿وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلاَئِكَةَ وَالنِّبِيِّيْنَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾.

[109] والمسألة المحيرة التي تحتاج إلى جواب هي لم ختم التشريع الفردي في الدين قبل ختمه في الفلسفة؟ ختم تشريع الأفراد الديني للجماعة قبل ختم التشريع الفردي الفلسفي للجماعة حقيقة تاريخية لا جدال فيها. فيكون السؤال هو: لم كان التخلي عن الشخص العبقري المشرع باسم الوحي متقدما على التخلي عن الشخص العبقري المشرع باسم العقل ؟ وما دلالة هذا التأخر فلسفيا خاصة وقد كان بوسع التشريع الديني الفردي أن يكون قابلا للفهم حتى لو لم يختم لأنه يستند إلى مصدر ذي علم لا متناه فيكون مفهوما القول به بخلاف التشريع الفلسفي الفردي الذي ليس له هذا السند ؟

[110] لا وجود لكنيسة تتكلم باسم الرسول، وقصة وراثة العلماء لا تقبل في الإسلام لأنها إعادة للكنيسة بصورة متنكرة والوريث الوحيد للرسول هو الأمة لأن القرآن جعلها شاهدة على الناس وجعل الرسول شهيدا عليها ولم يقل إن الشاهد على الناس هو النخبة التي ترث النبي. والنبي لا يورث لا في الرزق ولا في الذوق بمستوييهما المادي والرمزي. وقد عالجنا هذه القضية بدقة متناهية في كتابنا: "استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي" نشر منتدى الفكر العربي عمان الأردن 2007م.

[111] وهذا من مفارقات الوجود الإنساني. فالرمزي أكثر فاعلية من الفعلي لأنه هو الذي يحدد معنى الفعلي فيعين مقدار الفاعلية فيه. وبهذا المعنى فإن تقاليد الأمم ومرجعياتها الرمزية بخلاف ما يتصور السطحيون ممن يزعمون أنفسهم عقلانيين أكثر حياة من كل جيل حي: فالجيل الحي ليس هو حيا إلا بما تشربه من هذا الخزان الرمزي تماما كما هو -عضويا- حي بما ورثه من الأجيال السابقة بمنطق علم الأحياء. وينبغي أن يفهم السطحيون أن الخزان الرمزي مؤثر أكثر من الخزان العضوي وذلك لأنه يعمل مثله فعلا غير واع ويعمل بما لا يعمل به الخزان العضوي أعني فعلا واعيا وهو الذي نحاول تحديد دوره المصلح أو المفسد أعني دور النخب.

[112] كل من يظن الخليفة الراشد خليفة الرسول يعجب من اعتبارنا الرسول نفسه خليفة راشدا. لكن الخليفة ليس خليفة الرسول. وذلك ما فهمه الفاروق الذي أطلق على الوظيفة اسمها الحقيقي أعني أمير المؤمنين. كما أن الخليفة ليس من باب أولى خليفة الله لأن الخلافة بهذا المعنى هي منزلة الإنسان من حيث هو إنسان وليس من حيث هو أمير المؤمنين بل هو خليفة (=المعنى السياسي) الخلفاء (=المعنى الوجودي): وتلك هي إمارة المؤمنين. ولهذا الفهم دليلان لا يقبلان الدحض ولا التأويل المخالف من حيث طبيعتهما السياسية. فالرسول نفسه طلب أن يبايعه المسلمون ولم يكتف بكونه مبعوثا. ذلك هو الأمر الذي لم يتدبره فكرنا السياسي. والرسول لم يستثنه الله من الشورى في الأمر [آل عمران 159] بل هو أمره بها. وهذا أيضا لم يتدبره فكرنا السياسي. والمعلوم أن الرسول من حيث هو مبعوث لم يكن بحاجة إلى البيعة ولا إلى الشورى. ولكن من حيث هو خليفة الخلفاء عامة بالمعنى الوجودي وكذلك خليفة الخلفاء بالمعنى المقابل للاستبدال (أعني الأمة التي أراد الله أن يستخلفها ليستبدل غيرها ممن أفسد في الأرض) فإن الرسول بين بوضوح بطلب البيعة وبأمر الله له بمشاورة المسلمين في الأمر أنه أرشد الخلفاء بالمعنى السياسي. والدليل الجامع للدليلين ثمرة لهما هو أن الرسول

كتب دستور المدينة مباشرة بعد الهجرة توثيقا للمبايعة وضبطا لآليات المشاورة والحكم ومن ثم بيانا للطبيعة التعاقدية للخلافة بالمعنى السياسي (ولذلك سمى الفعل المحدد للاختيار بيعة وهو أهم العقود في المعاملات الإنسانية). والرسول إذن هو أصل الخلافة الراشدة لأنه أكثر الخلفاء رشدا بل هو نموذج الرشد ولذلك فكلهم كان يقتدي به في فهم القرآن وتطبيق قيمه فعدوا لذلك راشدين. وكل من لم يقتد به في إمارة البشر ليس بالراشد. أما زعم إرثه في الاتصال بالمطلق فهذا من أوهام المتصوفة والإمامية وكلاهما خروج عن منطوق النص لأن النبي نفسه ليس له القدرة على الاطلاع على الغيب إلا تلقيا لا كسبا والتلقي خُتِمَ بِخَتْمِ النبوة.

[113] لا بد من شرح استعمالنا للرسول والخلفاء الراشدين استعمالا رمزيا بمعاني عدة حتى يتبين القصد من ذلك. فقد استعملناها مرة أولى بوصفهما رموزا ممثلة لتحقق الفروض الإسلامية في التعين التاريخي الفعلي ثم استعملنا العدوان عليهم للدلالة على العدوان على الفروض الإسلامية و نستعملهم هنا للدلالة على وظائف الدولة الشريعة. والحل الذي يفهمنا هذه الاستعمالات الثلاثة هو في فهم العلاقة بين وظائف الدولة القرآنية والفروض الدينية وأصناف الفواعل القيمية واللواحم. ومن ثم فكل ذلك له صلة بالمبدأ الأساسي في الرسالة الخاتمة: التلازم بين الآخرة والدنيا وبين الدين والسياسة لكون ذلك هو معنى الاستخلاف. فالشهادة التي هي أصل الفروض الخمسة تناظر أصل مقومات الدولة الشريعة فتكون رمز: «استجابوا لربهم» من الآية 38 من الشورى والصلاة مناظرة لـ: «وأقاموا الصلاة» منها وهم من ثم رمزها والحج من حيث هو اللقاء في المسجد الحرام هو ذروة دور المسجد المضاعف كما يتبين من صلاة الجمعة أعني علاج شأن الأمة الذي هو أمرها ببعديه الديني والسياسي ومن ثم فهو رمز الأمر أمرهم من الآية ويكفي أن الحج هو بالأساس لحظة السماع لخطبة حجة الوداع التي تحدد مضمون أمر الجماعة الذي هو أمرها والصوم من حيث هو سلطان على النازعين

الحائلين دون شروط الشورى (سلطان الغذاء وسلطان الجنس) يناظر نظام سياسة الأمر أو الشورى من الآية ومن ثم فهو رمزها. وقد تبدو هذه العلاقات بعيدة بعض الشيء عند من لا يرى الحد الأوسط المنطقي الذي يمكن من فهم الصلة: لولا هذا المعنى لكانت منزلة الصوم في الإسلام فاقدة لكل معنى فهو شرط السلطان على محركي الوجود الطبيعي للإنسان وشرط فهم دورهما في الحياة وما يمكن أن يضفي عليهما معنى عندما يصبحان عبادة فيكونان عندئذ شرط إمكان التشاور المتروي بين البشر بما يظهرانه لكل إنسان من حوائل الروية فيكون حتى مجرد فساد المزاج بين الصائمين من الأدلة على هذه الوظيفة الخفية التي تمكنا من إدراك معناها. والزكاة مناظرة لـ: «مما رزقناهم ينفقون» ومن ثم فرمزها هذا لا يحتاج إلى توضيح لكونه بينا بذاته.

[114] والحرب على محمدصلى الله عليه وسلم وعلى القرآن التي كانت ملازمة للأديان المحرفة من القرون الوسطى إلى الآن أصبحت الآن أكثر ووضوحا لأن أعداء الأمة في الداخل والخارج يدركون أهمية المرجعية الرمزية (القرآن) التي تعينت في الفعل التاريخي الحقيقي (محمد) إذ هي أساس الحصانة الإسلامية. ولما كانت الحروب لا تحسم عسكريا ما لم يتم الحسم الرمزي مع أصل الحصانة باتت الحرب على القرآن ومحمد في عصر العولمة أمرا مفهوما بل هي دليل على أن ما جاء في القرآن من كلام على التحريف وما يترتب عليه ليس مجرد وصف لماضي التجربة الإنسانية بل هو من ثوابتها التي تتكرر بلا غاية. ومن ثم فهي جزء لا يتجزأ من استراتيجية القرآن التوحيدية وتطبيقها النموذجي في السياسة المحمدية: سياسة الفرد تبرئة للعلاقة بين مقومي وجوده البدني (الرزق وسلطانه) والروحي (الذوق وسلطانه) وسياسة الجماعة تبرئة للصلة بين مقومي وجودها السياسي (الرزق وسلطانه) والديني (الذوق وسلطانه). وهذه الثورة القرآنية هي التي تريد العولمة تشويهها للإبقاء على الفصام المرضي الذي تعاني منه الإنسانية في حياة الأفراد والجماعات.

[115] أما البحث في ترجمته الشخصية كما يوردها القرآن من خلال أهم أحداث حياته فيمكن الاعتماد فيه على سورتي الضحى والكوثر فهما كافيتان لبيان دور العلاقة بين العقل والنقل في تلقي الوحي نفسه (الضحى) وطبيعة دور المرجعية الرمزية في حياة الرسل (الكوثر) بالمقارنة مع حياة الناس العاديين.

[116] كل أسطورة المساومة حول عدد الصلوات لا يمكن أن يصدقها عاقل لعلتين: أولاهما لأنها تفترض خاتم الرسل بحاجة إلى من يدله على ما تستطيعه أمته أو لا تستطيعه والثانية لأنها تصور الله تاجرا يساوم في عدد الصلوات ولا يعلم ما تستطيع الأمة البذرة خاصة والإنسانية عامة. لكن الأهم من ذلك كله هو أن هذه الأسطورة تعارض مبدأ أساسيا في القرآن الكريم: فإذا كان الإسلام يعلن صراحة أنه أتى ليخفف على البشرية فيحررها من كثير من الأمور التي فرضتها التوراة على بني إسرائيل فكيف يكون نبي التوراة هو الذي ينصح نبي القرآن بالتخفيف ؟ أما كان أولى به أن يفعل ذلك في الرسالة التي أتى بها هو خاصة مع قوم نازعوه في كل شيء؟ ثم كيف يعقل أن يكلف الله الأمة بخمسين صلاة ثم يخففها إلى خمسة؟ فلو فرضنا معدل الوقت للصلاة الواحدة بكل لوازمها ربع ساعة لكان ذلك يعني أن المصلي مايتم صلاة حتى يدخل في أخرى وهذا من المشقة التي ينكرها الإسلام ومن الرهبانية التي يدعو إليها دعاة الشطح الصوفي الركيك. وهل يعقل أن يصبح محمد صلى الله عليه وسلم شبيها بالمتلكئين من بني إسرائيل لما أمروا بذبح البقرة فيتردد مثلا نبيهم على الله سائلا التحديد الدقيق للمطلوب حتى يرضي تلكؤهم؟

[117] ولما كانت الآية اقتصرت على هذا الفرق دون سواه فإني لم أفهم إلى الآن علة تحريم التبني بل واعتباره غير منتج للإرث. فإذا كان القرآن يسمح حتى لمن لا علاقة له بالموروث بأن يحصل على نصيب من الإرث ولو من باب الصدقة فأحرى بنا ألا نحرم إرث

من اختاره المالك ليتبناه إذا لم نقبل بتحريم التبني الروحي المختلف عن البنوة العضوية بعدم المحرمية في النكاح لا غير. ما ظنه الناس واقعة غير مقبولة في أخلاق العصر لم يختره الله استفزازا للعرب بل كان القصد التمييز بين الآصرة الروحية والآصرة العضوية فضلا عن كون الرسول كان بوسعه أن يتزوج من زوج دعيه قبل تزويجها إياه لو كان الأمر لإعجاب بها كما يزعمون. وقد نضيف فنقول إن تزويجها من دعيه رغم منزلتها هو أيضا من رموز سمو الأخوة الروحية على الأخوة العضوية فتكون الحادثة رامزة بمرحلتيها لما وصفنا -والله ورسوله أعلم-.

[118] المقارنة بين آدم وعيسى ليست من عندي بل القرآن هو الذي أشار إليها. لكننا لا نبحث في المقارنة من حيث الخلقة كما جاء في القرآن (من دون أب) بل من حيث قضية الخطيئة والذوق (التبرئة والتجريم).

[119] المقارنة بين نوح وموسى لا تحتاج إلى دليل: فكلاهما عرف بالقسوة والشدة فضلا عن دور الإغراق في رمزيهما وصفات شعبيهما صفاتهما التي أدت إلى نسبة الضلالة المطلقة إليهما. لكننا لا نبحث في المقارنة من حيث الطباع بل من حيث الكونية والخصوصية.



الجليّ في التفسير

﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾

﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾

الإسراء: 105-106

كل ما تتضمنه هذه المحاولة مبتداه من هاتين الآيتين ومنتهاه إليهما. فمطلوبنا ذو صلة مباشرة بالعلاقة التي بين سورة الإسراء ومنزلة الأمة في التاريخ الكوني منذ نشأتها إلى الآن. وقد تأكدت هذه المنزلة في الظروف المحيطة بسعي الأمة لجبر ما انكسر من كيانها وجمع ما انفرط من عقدها. ففيهما تحولت شؤونها إلى هم دولي آل إلى تدخل مباشر في المحددات الأساسية لظرفيتها التاريخية بلغ حد التطاول على مقومات حصانتها الروحية. وسورة الإسراء لكأنها الوصف الدقيق لحال المسلمين اليوم في لحظة المجاهدة التي تحقق الانتقال من رد الفعل إلى الفعل، لذلك فقد جعلنا هاتين الآيتين شعار المحاولة كلها بل وشعار كل التفسير الفلسفي الذي نأمل أن يوفقنا الله في تحقيقه إن شاء الله.

إن استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية وطبيعة الوجه المطلوب:منهما والعلاقة بينهما في الحالتين فضلا عن الشّرعة الخلقية والمنهاج المعرفي [المائدة: 48] كما سنبين في الجزء الأول من هذا الكتاب الأول من هذه المحاولة؛ كل ذلك هو مدلول سورة الإسراء ومفهومها: فالأمة البذرة أو النموذج أَسْرت أعني بكّرت بالريادة نحو هدف توحيد الإنسانية حول قيم القرآن الكريم؛ لأن رسولها أُسرى به ربُه فأطلعهُ على الاستراتيجية ليُعد الأمة فتكون السرية التي تحقق هذا الهدف. لذلك كانت غاية السورة تحديد معايير سياسته ومنطقها:

أولا: من حيث الاستراتيجية فالقرآن طريقةُ إنزاله الحقُّ (نقيضه الظلم) ومضمونُ مُنزَلِه الحقُّ (نقيضه الباطل) والمضمر الذي لا يجهله أي مسلم هو أن الحقَّ (=الله) هو مصدر الإنزال وأن الحقّ (=الله) مصدر المُنْزَل.

ثانيا: من حيث منطق السياسة فالرسول هو البشيرُ (=بثمرات تطبيق الاستراتيجية) وهو النذيرُ (=بعواقب عدم تطبيقها) أمده الله بمنهاج التعليم المأمور به (=القراءة على الناس على مكث) وبشرعة التطبيق الواجبة (=التنزيل على النوازل النموذجية. وطبعا فالمنزِل هنا هو الله من حيث المصدر والنبي صلى الله عليه و سلم من حيث التوسط). والتعليم والتطبيق هما علتا التنجيم «فرقناه...لـ» وحصر دوره فيهما أي إنه لا يمكن أن ينسب أحد إلى الرسول صلى الله عليه و سلم أمرا آخر «وما..إلا» بدليل رفض الرسول الإطراء الذي اعتبره علة الغلو المسيحي الذي آل إلى تأليه عيسى عليه السلام.

ISBN:978-9938-806-59-5

